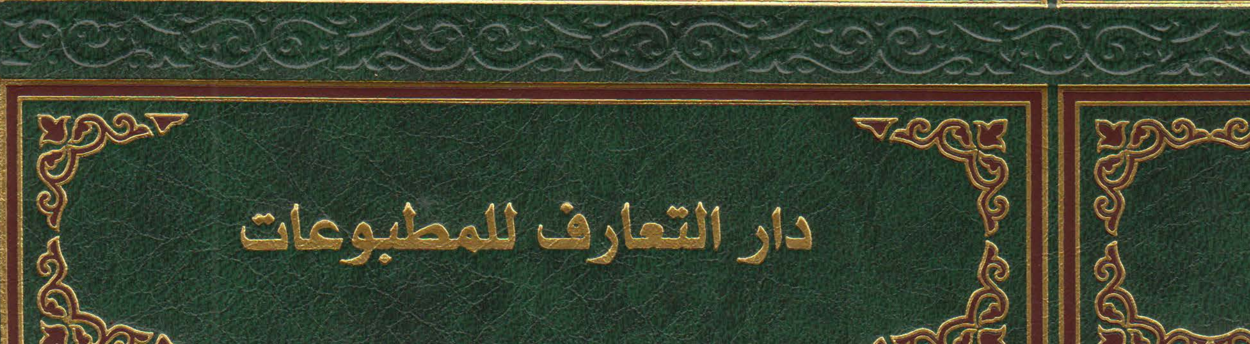
حسن الأمين

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية

المجلد التاسع



دائرة المعارف الإسلامية الشيعية

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية

حسن الأمين

المجلد التاسع

دار التعارف للمطبوعات

الطبعة السادسة

١٤٢٣ ـ ٢٠٠٢م

دار التعارف للمطبوعات

لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ شارع دكّاش ـ بناية الحسنين

ص.ب: ٦٤٣ ـ ١١ ـ ٨٦٠١ ـ ١١

هاتف: ٢٧١٩٠٧ ـ ٢٧١٩٠٨ ١ ٠٠٩٦١ ـ فاكس: ٢٧١٩٠٨ ١ ٠٠٩٦١

موبايل: ٨٢٣٦٢٠ ٣ ٠٠٩٦١


بسم الله الرحمن الرحيم

البِيضة

بكسر الياء ماء بين واقصة إلى العُذَيب متصلة بالحزن لبني يربوع وبفتح الياء: أرض واسعة لبني دارم وروي بالفتح في قول الفرزدق:

حبيب دعا والرملُ بيني وبينه
فأسمعني سقياً لذلك داعيا

أعيذكما بالله الذي أنتما له
ألم تسمعا بالبيضتين المناديا

من أهم حوادث البيضة التقاء الحسين عليه السلام فيها بالحر بن يزيد مع ألف فارس. قال الطبري في تاريخه: (... إن الحسين عليه السلام خطب أصحابه وأصحاب الحر بالبِيضة فحمد الله واثنى عليه فكان مما قاله): أيها الناس أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحُرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مُدخله إلاّ وأن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله وأنا أحق من غيّر إلى أن يقول: فأنا الحسين بن علي وابن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله نفسي مع أنفسكم وأهلي مع أهليكم فلكم بي اسوة، فإن لم تفعلوا فحظكم أخطأتم ونصيبكم ضيعتم ومن نكث فإنما ينكث على نفسه وسيغنى الله عنكم...)[1].

عبد الحسين الصالحي

بيهق

منطقة في خراسان من أعمال نيسابور كانت قاعدتها خسرو جزد على أربعة أميال من سبزوار، ثم صارت سبزوار هي القاعدة.

من قراها قرية (باشتين) التي خرج منها عبد الرزاق مؤسس (السربدارية). وإلى بيهق ينسب الشيخ أبو الحسن علي بن أبي قاسم زيد بن محمد بن الحسين، المعروف بفريد خراسان وبأبي الحسن البيهقي النيسابوري المولود سنة ٤٩٩هـ والمتوفى سنة ٥٦٥هـ الذي كان لغوياً نحوياً صرفياً منطقياً متأدباً شاعراً ناظراً في الطب عالماً بعلم الحديث فقيهاً واعظاً. والذي ألف ما يزيد عن ٧٨ مؤلفاً جلها باللغة العربية لم يصل إلينا منها سوى (تاريخ بيهق) و(صوان الحكمة). وهو أول الشارحين لنهج البلاغة بعد عصر الرضي. إذ كان قد شرحه في عصر الرضي علي بن ناصر.

تأويل ما نزل من القرآن الكريم في النبيّ وآله

تأليف: محمّد بن العبّاس بن علي الماهيار البزّار،

(١) أبو جعفر محمد الطبري تاريخ الطبري ج٥، ص ٤٠٣ القاهرة دار المعارف.

المعروف بابن الجُحام، من أعلام القرن الرابع الهجري.

سفر قديم، يشتمل على روايات المعصومين عليهم السلام - ٥٦٥ رواية- الواردة في تفسير وتأويل الآيات القرآنية النازلة في الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وآله بيته الكرام عليهم السلام بالأسانيد العالية المتصلّة من طريق الشيعة، ومن طريق غيرهم.

تمّ استقصاؤها وجمعها من المصادر التي نقلت عن هذا الكتاب؛ إذ لم يعثر له على نسخة مخطوطة كاملة وخاصّة به، كما إنّ حجمه الحقيقي أكبر بكثير- نحو عشرة أجزاء- من هذا المجموع وممّا نقل عنه، حسب ما جاء في وصف من وصفه.

التأويل العقلي عند الفاربي وابن سينا

معنى التأويل والفرق بينه وبين التفسير

«التأويل، في الأصل، معناه بوجه عام التفسير والشرح». ويقول صاحب اللسان: «وأمّا التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً، وثلاثيه آل يؤول أي رجع وعاد، وسئل أبو العباس أحمد ابن يحيى عن التأويل فقال: «التأويل والمعنى والتفسير واحد». ويظهر من هذا النص أن التفسير والتأويل هو محاولة معرفة ما يراد من ظاهر العبارة، وبسط ما أشكل فهمه أمام النظرة العابرة.

ولا يرد التهانوي ذكر «التأويل» كمادة مستقلة، بل يذكره في ثنايا «التفسير»، ويروى أن أحد العلماء قال: «التفسير بيان لفظ متوجه إلى معان مختلفة أو إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة». وروي كذلك أن الماتريدي قال: «التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا، أو الشهادة على اللّه أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصيح، وإلاّ فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على اللّه».

وفي كليات أبي البقاء، أيضاً، لا يرد ذكر لمادة «التأويل» مستقلة عن «التفسير»، بل يذكرها في ثناياها، وهو يقول: «التفسير والتأويل واحد، وهو كشف المراد عن المشكل». ويقول أيضاً: «التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم، ولذلك قيل: التأويل ما يتعلق بالدراية، والتفسير ما يتعلق بالرواية».

ويقول الجرجاني: إن التأويل «في الأصل (هو) الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾. إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً».

ويقول الراغب الأصفهاني: «أن التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل يستعمل في الجمل». ويقول الراغب أيضاً: «إن التأويل من الأول، أي الرجوع إلى الأصل. ومنها الموئل للموضع الذي يرجع إليه. وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً. ففي العلم نحو وما يعلم تأويله إلاّ اللّه والراسخون في العلم. . . وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾، أي بيانه الذي هو غايته المقصودة منه. وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ قيل أحسن معنى وترجمة، وقيل أحسن ثواباً في الآخرة»، ويظهر من هذا أن المراد بالتأويل هو معرفة المعنى الخفي للفظ، أو على حد تعبير الراغب معرفة بيان اللفظ الذي هو غايته المقصودة منه.

ويتفق القرطبي مع الراغب في فهم التأويل، فقد فسر قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بأن المراد

بالتأويل وهو المقصود منه، وقال في ذلك: «إن جماعة من اليهود منهم حيّي بن أخطب دخلوا على رسول الله ﷺ، وقالوا: بلغنا أنه أنزل عليك «الم» فإن كنت صادقاً في مقالتك فإن مُلك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف في حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون فنزل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أمّا بالنسبة للآية الكريمة التي تقول: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾، فقد ذكر القرطبي في تفسيرها: أن المقصود بالتأويل إمّا ما وعد به الله في كتابه من العقاب والحساب أو جزاء تكذيب الكافرين بما جاء في الكتاب، أو العاقبة التي تنتظر الناس في اليوم الآخر».

من كل هذا، يتبين أن التأويل معناه في الأصل التفسير والشرح، ولكن كلمة: «التأويل» تطورت مع الزمن، وفرق بعض العلماء بينها وبين التفسير، فانصرف التأويل إلى المعاني المحتملة التي يحتاج في قصد واحد منها إلى ترجيح بأمارات ودلائل أكثر من معنى الألفاظ اللغوية، وانصرف التفسير إلى شرح المفردات والألفاظ شرحاً لغوياً إلى المعنى الظاهر من النص.

وجد إذن مفكرو الإسلام بغيتهم في التأويل، يؤيدون به ما انتهى إليه تفكيرهم من نتائج وآراء. فاستخدمه بعض الفقهاء ورجال الحديث، كما استخدمه المتكلمون والفلاسفة والصوفيون. ومن أولئك وهؤلاء من ركب متن الشطط، ومنهم من سار في طريق يقبله العقل ويرضى عنه الشرع.

نماذج للتأويل قبل ابن سينا

التأويل العقلي عند المعتزلة

١ ـ كثر الخلاف في منشأ اسم المعتزلة. فقال البغدادي: إن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة، لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين، وأنه لا مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر. أمّا الشهرستاني فيقول: إنهم سموا كذلك لاعتزال واصل بن عطاء ـ مؤسس الفرقة وبعض من وافقه ـ مجلس الحسن البصري، حين اختلف معه في مسألة مرتكب الكبائر، وأدلى برأيه فيها، فقال الحسن البصري: «اعتزل عنا واصل». أمّا ابن خلكان، فقد ذكر: أن الذي سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي. ذلك أن قتادة هذا كان من علماء البصرة وأعلام التابعين ومن أصحاب الحسن البصري المختلفين إلى مجلسه، وكان ضريراً. وفي ذات يوم دخل مسجد البصرة، فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن، أنهم حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال: إنما هم المعتزلة، وقام عنهم، «فمذ يومئذ سموا المعتزلة».

هذا هو ما أطلقه خصوم المعتزلة على اسم «المعتزلة»، «ويخيل إليّ أنهم لا يرتاحون إليه» لكنهم ـ وقد رأوا أنه لصق بهم ـ اضطروا للدفاع عنه. فقال ابن المرتضى الزيدي اليمني، في معرض احتجاجه على البغدادي، إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم، لا غيرهم، فهم لم يخالفوا الإجماع، بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول من الإسلام. وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً، فإنما الأقوال المحدثة والمبتدعة.

ولقد كان الاسم المحبب لدى فرقة المعتزلة، والذي كانوا يطلقونه على أنفسهم هو العدلية أو الموحدة، أو أنهم أهل العدل والتوحيد. ولقد سماهم بهذا الاسم أيضاً بعض أهل السنة مثل الشهرستاني. وقال ابن قيم الجوزية إنهم سموا أنفسهم أهل العدل والعدلية فقط.

٢ ـ واجه المتكلمون، على العموم، أقواماً من الملل الأخرى، لا يكفيهم في الإقناع أن يقال لهم: قال الله تعالى كذا، أو قال الرسول ﷺ كيت، بل كانوا يريدون التحاج بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية. فدعا ذلك المتكلمين إلى السير على نفس المنهاج الذي يريده الخصوم. فلئن كان المتكلمون قد «آمنوا بالله وما

جاء به رسوله»، فإنهم «أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية» للسبب الذي ذكرناه الآن، ولطبيعتهم الحرة من ناحية أخرى.

ولقد كان للمتكلمين آراء خاصة في حدوث العالم وفي وحدانية اللّه وفي عدله، وما إلى ذلك من قضايا فلسفية، تأثروا فيها بمذاهب فلاسفة اليونان، وأرادوا أن يبرهنوا عليها ويقيموا الدليل على صحتها، ثم يؤيدوا آراءهم بنص ديني. ولما كانت آيات الكتاب الكريم فيها متشابهات، وفيها ما قد ينبىء عن وجود خلاف في المعنى، فإن المتكلمين «جرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم»، وبحثوا المسائل بحثاً عقلياً، وتوصلوا فيها إلى آراء، ثم عمدوا إلى تأويل الآيات التي تخالف ما انتهوا إليه، فكان التأويل من أهم مظاهر المتكلمين.

ولا يتسع المقام لذكر نماذج كثيرة من تأويلات المتكلمين، بل إننا سنكتفي هنا بعرض مشكلتين من أهم المشاكل العقلية، وهما: القول بالتوحيد، ومشكلة الجبر والاختيار. وسوف لا نعرضها إلاّ عند أهم فرقة من فرق المتكلمين وهي فرقة المعتزلة. ففرقة المعتزلة «فتحت باب التأويل على مصراعيه». وتناولت هذه المشاكل بالدرس والاستقصاء، وزادت عن رأيها في حزم وقوة.

إن للمعتزلة أصولاً خمسة، من قال بها جميعاً كان معتزلياً، ومن أنكر واحداً منها لا يستحق أن يوصف بهذه الصفة، وهذه الأصول هي: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والمشكلتان اللتان سنعرض لهما بالبحث تتعلقان بالأصلين الأولين وهما: التوحيد والعدل.

أ ـ التوحيد:

بالرغم من أن المسلمين جميعاً من أهل التوحيد، فإن المعتزلة فسروا مبدأ التوحيد «تفسيراً خاصاً، وبلغوا في تحليله وفلسفته أقصى حد، فمن ثم نسب إليهم» ولقد تحدث الأشعري في «مقالات الإسلاميين» عن ذلك فقال: وأجمعت المعتزلة على أن اللّه واحد، ليس كمثله شيء، ليس بجسم، ولا صورة، ولا جوهر، ولا عرض، لا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذي جهات، وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، لا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه. لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل عالماً حياً ولا يزال كذلك. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه. لم يخلق على مثال سبق. وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء».

من هذا النص يظهر رأي المعتزلة في مسألة التوحيد، وهو الرأي الذي اهتدوا إليه على ضوء دراساتهم وتفكيرهم. ومن الطبيعي ـ ما دام شأنهم هذا أن يتمسكوا بآيات الكتاب الكريم التي تدل على الوحدة والتنزيه وأن يشرحوها ويحللوها ويوضحوها أمّا الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم أو على الجهة فقد أولوها. فقد فسروا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ بأن «قالوا مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم إذ يريدون نفيه عن ذاته قصدوا المبالغة في ذلك، فسلكوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عمن يسد مسده وعمن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه، ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم، كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر. ومنه قولهم: قد أينعت لداته وبلغت أترابه، يريدون إيقاعه وبلوغه. وفي حديث رقيقة بنت صيفي في سقيا عبد المطلب ألا وفيهم الطيب الطاهر لداته، والقصد إلى طهارته وطيبه. فإذا علم أنه من باب الكناية، لم يقع فرق بين قوله: ليس كاللّه شيء، وبين قوله: ليس كمثله شيء، إلاّ ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته» وأولوا من ناحية

أخرى الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم، فقالوا في الآية الكريمة: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، أن «وجه ربك ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أي وجه عربي كريم ينقذني من الهوان» وكذلك يفسرون القول الكريم: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾، بقولهم: «إن وجه الله هو الله، وقد فسد أن يكون للّه هو بعضه أو وجه هو صفة له قديم معه ـ جل اللّه وتعالى عن ذلك ـ فلم يبق إلاّ أن يكون وجهه هو كما يقال: هذا وجه الأمر، وهذا وجه الرأي». ويفسرون أيضاً قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، بقولهم: «أي علمه، وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر «ولا يكرسىء علم اللّه مخلوق» كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق، والكرسي غير مهموز، ويكرسىء مهموز يستوحشون أن يجعلوا اللّه تعالى كرسياً أو سريراً، ويجعلون العرش شيئاً آخر».

وإذا كان المعتزلة قد فعلوا هذا بالنسبة لآيات القرآن الكريم، فقد فعلوه بالنسبة لأحاديث المصطفى ﷺ. فهم قد استمسكوا بما يؤيد آراءهم التي توصلوا إليها نتيجة أبحاثهم العقلية، وأولوا ما لا يتفق ظاهره مع هذه الآراء.

ب ـ العدل:

ونحن حين نتعرض للأصل الثاني من أصول المعتزلة، سوف نلتزم الطريقة عينها التي التزمناها عند البحث في التوحيد، فنبحث الناحية العامة التي سار عليها المعتزلة جميعهم بالنسبة لهذا الأصل، وسوف لا نعرض كل الموضوعات التي تدور حول هذا الأصل، والتي يمكن تلخيصها في موضوعات ثلاثة هي:

١ ـ إن اللّه يسير بالخلق إلى غاية وإن اللّه يريد الخير لخلقه.

٢ ـ إن اللّه لا يريد الشر لخلقه.

إن اللّه لم يخلق أفعال العباد، وأن إرادة الإنسان حرة وهو خالق أفعاله.

بل سنكتفي بعرض المسألة الأخيرة، لنتبين منها كيفية التأويل عند المعتزلة وهذه المشكلة هي التي تسمى:

جـ ـ مشكلة الجبر والاختيار:

بالرغم من أن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي، ورأوا أن اللّه تعالى لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً بكل من يؤمن وبكل من يكفر أو يعصي. فاللّه تعالى ـ كما يقول الخياط ـ: «لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء». نقول: بالرغم من ذلك، فإنهم يجمعون ـ فيما عدا معمر والجاحظ ـ على أن العباد يخلقون أفعالهم ويخترعونها، وأن المولى عزّ وجلّ لا يصنع أفعال العباد المكتسبة ولا يقدرها». أمّا معمر والجاحظ فيريان أن أفعال العباد من فعل الطبيعة، أي اضطرارية كفعل النار للإحراق، وأن العباد ليس لهم إلاّ الإرادة.

يجمع المعتزلة، إذن، على أن الإنسان خالق لأفعاله، مختار لها، فإذا كان اللّه خالقاً لأفعال الإنسان «فهو إذاً لا يرضى عما فعل، ويغضب مما خلق، ويكره ما دبر».

وقد استمسك المعتزلة بهذا الرأي الذي توصلوا إليه نتيجة لأبحاثهم. وكان من الطبيعي أن يستمسكوا بالآيات والأحاديث التي تدل ـ أو يدل ظاهرها على الأقل ـ على خلاف ذلك. فقد استمسكوا ـ مثلاً ـ بقول اللّه تعالى في كتابه المبين ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ﴾، و﴿كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾، و﴿إِنَّا هَدَيْنَـٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، و﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ﴾، وما إلى ذلك من آيات تنفي القدر وتقول بحرية الإنسان في أفعاله الدنيوية.

أمّا الآيات القرآنية التي تقول بالجبر، فقد أولوها

حسب مذهبهم في حرية الإنسان وقولهم، بالاختيار. فقالوا مثلاً في القول الكريم: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾، إن «ابن مسعود ـ قرأ: قل هل يصيبنا، وقرأ طلحة: هل يصيّبنا، بتشديد الياء، ووجهه أن يكون بفعيل لا بفعل، لأنه من بنات الواو، كقولهم: الصواب، وصاب السهم يصوب ومصاوب في جميع مصيبة، فحق يفعل منه يصوب. ألا ترى إلى قولهم: صوب رأيه إلاّ أن يكون من لغة من يقول صاب السهم يصيب. ومن قوله أسهمي الصائبات والصيب. واللام في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾، مفيدة معنى الاختصاص كأنه قيل: لن يصيبنا إلاّ ما اختصنا اللّه بإثباته وإيجابه من النصرة عليكم أو الشهادة. إلى قوله: ﴿هُوَ مَوْلَىٰنَاۚ﴾، أي يتولانا ونتولاه، ذلك بأن اللّه مولى الذين آمنوا، وأن الكافرين لا مولى لهم، ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾، وحث المؤمنين أن لا يتوكلوا على غير اللّه، فيفعلوا ما هو حقهم» وقالوا أيضاً في الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١٣﴾، ﴿لَأٓتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ على طريق الإلجاء والقسر، ولكننا بنينا الأمر على الاختيار دون الاضطرار. فاستحبوا العمى على الهدى فحقت كلمة العذاب على أهل العمى دون البصراء، ألا ترى إلى ما عقبه من قوله: ﴿فَذُوقُوا۟ بِمَا نَسِيتُمْ﴾، فجعل ذوق العذاب نتيجة فعلهم من نسيان العاقبة وقلة الفكر فيها وترك الاستعداد لها».

هذا بالنسبة للآيات القرآنية: أمّا بالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة مثل قول الرسول ﷺ: «لن يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يؤمن باللّه، وأن اللّه بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره»، وما إلى ذلك من أحاديث تدل على الجبر، فقد رفضها المعتزلة وكذبوا رواتها، فكذبوا قول عبد اللّه بن مسعود في روايته للحديث الشريف الذي جاء فيه «الشقي من شقي من بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره...».

«... إنه كذب به على المصطفى صلوات اللّه عليه وسلامه».

وهذا هو مظهر التأويل عند المعتزلة وتلك خاصيته، يؤولون الدليل النقلي إذا لم يتفق مع ما انتهوا إليه من بحثهم العقلي، ويستشهدون به إذا كان يتفق مع النتيجة العقلية التي خلصوا إليها، بل ينكرون الدليل النقلي «في مجال الأحاديث النبوية» إذا لم يجدوا وسيلة إلاّ ذلك. «فهم أمام النقل يسلمون ما يوافق منها البرهان العقلي، ويؤولون ما يخالفه. فالعقل هو الحكم بين الآيات المتشابهات، وهو الحكم على الحديث ليقرر عدم صحته إن لم يوافق العقل ويحتمل التأويل».

وكما سيتضح فيما بعد يختلف منهج التأويل عند المعتزلة عن منهجهم عند الأشعرية، فقد أباح الأخيرون لأنفسهم تأويل ما ورد في النقل متعلقاً بصفات اللّه تعالى، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره. ويؤيد هذا ما ذكره الغزالي في كتابه قواعد العقائد، حين قال: «وذهبت طائفة إلى الاقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات اللّه سبحانه، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها، ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية».

التأويل عند الأشعرية

ولقد عارض أبو الحسن الأشعري أقوال المعتزلة، ويمكن تلخيص معارضته فيما يلي:

١ ـ يقول الأشعري إن للّه صفات أزلية مثل: العلم والبصر والكلام، وإنه عالم بعلم، بصير ببصر، متكلم بكلام، وينكر المعتزلة أن للّه صفات، ويقولون: إنه عالم بذاته، بصير بذاته، متكلم بذاته.

٢ ـ قال المعتزلة إن ما جاء في القرآن الكريم مثل «يد اللّه» و«وجهه»، يجب أن يفسر على أنه «لطفه» و«ذاته»... الخ. أمّا الأشعري فمع تسليمه بأنه ليس في ذلك شيء من المفهوم التجسيدي، فإنه يرى أن هذه الصفات حقيقية لا نعلم طبيعتها بالدقة. وهو يرى مثل

هذا الرأي في استواء اللّه على العرش.

٣ ـ ويعارض الأشعري المعتزلة في مسألة خلق القرآن، ويقرر أنه كلام اللّه، والكلام صفة أزلية، ولذلك فإن القرآن غير مخلوق.

٤ ـ ويعارض الأشعري المعتزلة أيضاً في أن اللّه لا يمكن أن يُرى بالأبصار، لأن في ذلك تشبيهاً يقتضي أن يكون جسم وتحيز، وقال إن رؤية اللّه في دار القرار حق، وإن كنا لا نعلم كيف يكون ذلك.

٥ ـ ويخالف الأشعري المعتزلة في توكيدهم حقيقة اختيار الإنسان في أفعاله، ذلك أنه يصر على القول بأن اللّه قادر على كل شيء، فكل خير أو شر معلق بمشيئته، وهو يخلق أفعال العباد بأن يخلق فيهم القدرة على فعل أي فعل.

٦ ـ خالف الأشعري المعتزلة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين. وهو أن المسلم مرتكب الكبيرة لا يعد مؤمناً ولا كافراً، وجزم بأنه يظل مؤمناً، وإن كان معرضاً للعذاب في النار.

٧ ـ وقد أكد الأشعري حقيقة ظواهر شتى من علم الآخرة، مثل الحوض، والبرزخ، والميزان، وشفاعة النبي. أمّا المعتزلة فقد أنكروها أو أوّلوها تأويلاً عقلياً.

هذا، ولم يكن الأشعري أول من استعان بالكلام في الدفاع عن مذهب أهل السنة، فإن الحارث بن أسد المحاسبي من بين أولئك الذين سبقوا إلى بذل مثل هذه المحاولات. على أن الأشعري كان فيما يظهر أول من استعان بالكلام استعانة تقبلها فريق كبير من أهل السنة، ثم إنه كانت له ميزة أخرى هي أنه كان على علم وثيق مفصل بآراء المعتزلة.

ولكن الأشعرية لم يلتزموا بطريقة واحدة في آرائهم، بل اختلف مذهب الأوائل منهم عن مذهب المتأخرين.

وبعض تلاميذ الأشعري اختلفوا بعض الاختلاف عن أستاذهم، فقد نفى أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) الصفات السمعية، وما إلى تأويلها في كتابه (الإرشاد).

وقد حدث نفس الأمر عند متأخري الأشعرية، فقد اتجهوا إلى الاعتزال والفلسفة، وقالوا بنفي الصفات السمعية، وتأولوا النصوص الواردة في ذلك على وجوه تليق بذات اللّه تعالى، وبما ينبغي له من التنزه عن مشابهة الحوادث. فقد خالف فخر الدين الرازي القدماء في إثبات صفة الوجه للّه تعالى، ورأى فخر الدين الرازي أن الوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ هو كناية عن ذات اللّه سبحانه. وقد ذكر ذلك في كتابه (أساس التقديس ص ١٤٤)، ووافقه على ذلك أبو الحسن الآمدي في كتابه (غاية المرام ص ١٤٠). وقد اشترك الاثنان مع البغدادي والغزالي في تأويل صفة «اليد» بالقدرة التي خلق اللّه تعالى بها كل شيء كما حملت على هذا المعنى أيضاً ـ صفة (الأصبع) الواردة في قول النبي ﷺ، «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن، كما ذكر ذلك في كتاب «قواعد العقائد» للغزالي.

وقد أولت صفة «العين» عند فخر الدين الرازي على أن المراد بها شدة العناية والحراسة.

ويؤول الغزالي «النزول» في حديث: «ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء. . .» على أن المراد به نزول لطف اللّه ورحمته في هذا الوقت من الليل، وهو الثلث الأخير. والغرض من ذلك الترغيب في قيام الليل ابتغاء ثواب اللّه ومرضاته.

أمّا الصفات النفسية فقد نفاها الأشاعرة عن اللّه تعالى كالمعتزلة، وحملوها على محامل تليق بذات الحق سبحانه. فقد ذكر الباقلاني في كتابه «التمهيد ص ٤٨» أن فرح اللّه بتوبة عبده معناه الرضا عنه، وضحكه لعباده، معناه أن يظهر لهم من بره ما كان مستوراً عن غيرهم، ورضاه هو إرادته المثوبة، وغضبه هو إرادته العقوبة.

وبعد، فهذه بعض مظاهر التأويل العقلي عند أبي الحسن الأشعري وتلاميذه.

التأويل عند الفارابي

نهج الفارابي منهج التأويل في سبيل التوفيق بين الدين والفلسفة، وهو يرى «أن التأويل لفهم الدين ينبغي ألا يباح للناس جميعاً، بل هو فرض على الخاصة من أهل العلم». وأبرز ما نجده من تأويلات عند المعلم الثاني، هو تأويله للأمور التي تدخل في باب «السمعيات». والسمعيات ـ كما هو معروف ـ تقابل «العقليات»، أي التي تعرف عن طريق العقل، ولا يخلو كتاب من الكتب القديمة التي تتعرض للعلوم الإلهية الإسلامية من جزء يتناول الكلام عن المعارف التي تتم عن طريق السمعيات. كان المصدران الوحيدان «للسمعيات» هما القرآن والحديث النبوي، فلم يستطع الفارابي أن ينكرها، بل حاول أن يبرهن عليها ببراهين تتفق مع العقل، ولذا طرق باب التأويل. وسنعرض فيما يلي بعض نماذج من تأويلات الفارابي.

١ ـ سئل المعلم الثاني عن ماهية الجن فقال: «إن الجن حي، غير ناطق، غير مائت، وذلك على ما توجيه القسمة التي تبين منها حد الإنسان المعروف عند الناس، أعني الحي الناطق المائت. وذلك أن الحي منه ناطق مائت وهو الإنسان، ومنه ناطق غير مائت وهو الملك، ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم، ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجن».

فقال السائل: «الذي في القرآن مناقض لهذا، وهو قوله: ﴿ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾.

فقال الفارابي: «ليس ذلك بمناقض، وذلك أن السمع والقول يمكن أو يوجدا للحي من حيث هو حي، لأن القول والتلفظ غير التمييز الذي هو النطق. ونرى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حية، وصوت الإنسان مع هذه المقاطع هو له طبيعي من حيث هو حي بهذا النوع، كما أن صوت كل نوع من أنواع الحي لا يشبه صوت غيره من الأنواع، وكذلك هذا الصوب بهذه المقاطع الذي للإنسان مخالف لأصوات غيره من أنواع الحيوان».

«فأما قولنا» غير مائت. فالقرآن يدلك عليه بقوله: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٣٦﴾، قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾﴾.

فالفارابي يؤول الآية الكريمة بما يتفق ورأيه في تعريف الجن من أنه «حي غير مائت غير ناطق».

١ ـ ولم ينكر الفارابي وجود الملائكة، لأن القرآن تكلم عنها في عدة مواضع. وبالرغم من ذلك فإنه لم يقر التعريف الذي عرفها المتكلمون به، فالملائكة عنده موجودات عقلية ليست لها صلة بالمادة أمّا عند المتكلمين فهي «أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة» وهذا الرأي يتفق إلى حد كبير مع الآراء التي توجد في كتب السير، فهي «تنزع غالباً إلى تصوير الملك بصورة مادية. فأحاديث بدء الوحي تمثل جبريل جسماً، حتى أنه ليهمز الأرض بعقبه فتنبع عين ماء يتوضأ منه جبريل ويتوضأ منه النبي. وتمثله رجلاً في صورة دحية بن خليفة الكلبي، أو ذا صوت كصلصلة الجرس، أو في صورته التي خلق عليها له ستمائة جناح ينتشر منها اللؤلؤ والياقوت». ويعرف المعلم الثاني الملائكة، فيقول: إنها «صور علمية، جواهرها علوم إبداعية، ليست كألواح فيها نقوش أو صور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها، تلحظ الأمر الأعلى القدسية تخاطبها، والروح البشرية لنظامه الخاص بالكون ـ في مرتبة أعلى من مرتبة الأنبياء، فهي العقول الثواني التي تفيض عن واجب الوجود.

٣ ـ ومن هذا نستطيع أن نلمس لنظرية النبوة عند الفارابي، وهي النظرية التي يوجد للتأويل فيها مجال كبير. فالعقل الفعال ـ عنده ـ هو أحد العقول العشرة المتصرفة في هذا الكون، وهو مصدر العلم الإنساني ويسميه الروح الأمين أو روح القدس.

وإذا كان الفيلسوف يتصل بالعقل الفعال بالتأمل والنظر عن طريق القوة الناطقة، فإن النبي يتصل به عن طريق القوة المتخيلة. ولقد بين الفارابي عمل القوة

المتخيلة في تكوين الأحلام والرؤى الصادقة في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» في فصلين هما: «في سبب المنامات» و«في الوحي ورؤية الملك» فذكر أن المخيلة ـ في حالة النوم ـ لا تشغلها قوى النفس الأخرى كما تشغلها أثناء اليقظة، ولهذا تخلو لنفسها فتتمثل لها صور جديدة إو تجتمع عندها صور قديمة على أشكال مختلفة، فصاحب المزاج الرطب ـ مثلاً ـ يحلم بما يشابه ذلك كالماء والسباحة فيه، وهكذا.

والمهم هنا أن نقول كما قال الفارابي: «إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا يستخدمها للقوة الناطقة، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها وقت النوم... ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها. فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة ـ بالأشياء الألٰهية».

ومن هذا النص نرى أن المعلم الثاني طرح جانباً فكرة التجسيم التي وردت في الكتب الدينية للملك، حيث جعلت له جسماً يرى، وأوّل هذا القول فجعل مشاهدة الملك لا تعدو انفعالاً نفسياً تجود به القوة المتخيلة على الإنسان فيرى الملك رؤية المحسوسات دون أن يكون محسوساً بالفعل. وغني عن البيان أنه لا أحد يصل إلى هذا الانفعال إلاّ النبي وحده.

هذه هي بعض مظاهر التأويل عند الفارابي، يتبين منها أن المعلم الثاني سلك مسلك التأويل كي يستطيع أن يوفق بين الفلسفة التي قال بها، والدين الذي آمن به، فحاول جاهداً أن يضع تفسيرات عقلية لبعض مسائل الدين التي وردت في القرآن والحديث.

التأويل العقلي عند ابن سينا

تبين مما سبق أن عملية التوفيق بين الدين والفلسفة سمة بارزة عند فلاسفة الإسلام، فقد نزعوا إلى التوفيق بين الوحي والعقل أو بين العقيدة والحكمة وحاولوا أن يبينوا أن الوحي لا يناقض العقل وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً، كما تصبح الفلسفة دينية.

ولقد بدت عملية التوفيق أوضح وأجلى ما يكون عند الشيخ الرئيس. فقد رأى ابن سينا أن خير مصلحة للدين وللناس هي في الجمع بين الدين وبين الفلسفة لا في الانحياز إلى جانب أحدهما، فإن الفلسفة ـ عنده ـ خير معين للدين على تحقيق المهمة التي جاء من أجلها. فهو يذكر في معرض حديثه عن أقسام الحكمة النظرية أن مبادىء أقسام الفلسفة النظرية «مستفادة من أرباب الملة الألٰهية على سبيل التنبيه، ومنصرف على تحصيلها بالكمال وبالقوة العقلية على سبيل الحجة ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداهما فقد أوتي خيراً كثيراً».

ابن سينا إذن، يرى الأخذ بالفلسفة والدين معاً. لكن حقائق الدين تتعارض أحياناً ـ ولو ظاهرياً ـ مع حقائق الفلسفة، فيوفق المعلم الثالث بينهما بسلوك طرق مختلفة منها التفسير والتأويل العقلي.

اعتمد ابن سينا في مذهبه الفلسفي المتكامل الأجزاء والمتناسق الجوانب، كما تعبر الآنسة جواشون على التأويل العقلي كيف يوفق بين الفلسفة والدين. ولم يفعل المعلم الثالث ذلك خوفاً من السلطات القائمة وقتئذ بل تمشياً مع نظرياته الفلسفية، فإن له فلسفة خاصة ومشرقية لا مجرد ترجمة من اليونانية إلى العربية. ولقد ساعدته في ذلك لغة العرب التي كتب بها جل فلسفته، فإن لكلمات اللغة العربية، أو بتعبير أدق لبعض كلماتها معنيين معنى ظاهراً وآخر مجازياً، وهذا مما ساعد الشيخ الرئيس في سلوك مسلك التأويل

والوصول به إلى التوفيق بين ما جاء به النقل وبين ما اهتدى إليه العقل.

والتأويل العقلي عند ابن سينا، كما كان عند الفارابي له وجهان هما:

١ ـ تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية.

٢ ـ إخضاع الحقائق الدينية للآراء الفلسفية.

ومن الجلي أننا إذا أردنا ذكر التأويلات العقلية لبعض الأصول الدينية عند الشيخ الرئيس، فلا بد لنا أن نعرض لفلسفته لنتبين منها مدى ما لجأ إليه من تأويل لبعض نصوص الشريعة من قرآن كريم وحديث نبوي شريف.

وطبيعي أننا لن نعرض لكل فلسفته في جملتها ولكننا سنقتصر على عرض الجانب الميتافيزيقي منها فقط وحتى هذا الجانب لن نبسط آراءه فيه من جميع النواحي بل سنلمس فقط ما يتصل بالتأويل العقلي.

النفس

موضوع النفس من الموضوعات التي شغلت الفلاسفة «وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة. فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص، والروحيون الذين ألهوها وأبعدوها عن عالم المادة ورأوا فيها قوة إلٰهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوي، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح، أو بخاراً كما قال الرواقيون، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه».

وكما هو معروف، فقد انتقلت آراء الفلاسفة اليونانيين في النفس إلى العالم الإسلامي عن طريق الترجمة. وأمام هذا، وأمام ما ورد في الكتاب والسنة من أفكار خاصة بالنفس، فقد «أخذ المسلمون يتوسعون في حيث موضوع النفس. وعلى الرغم من أن بعض الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعي حرّموه فإنا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الشيعة والسنة ومختلف المدارس الكلامية والصوفية. ففرقة تتكلم عن هبوط النفس، وأخرى عن روحيتها، وثالثة تفضل العقل عليها.

والمهم هنا أن نذكر أن فلاسفة المسلمين ـ وخاصة ابن سينا ـ عالجوا موضوع النفس. فإن للمعلم الثالث كتباً ورسائل مستقلة فوق ما هو متفرق من مقالات في كتبه الفلسفية وكلها تدور حول النفس ومعرفة قواها ودراسة أحوالها المختلفة وخصائصها المتشعبة.

قوى النفس

وابن سينا، قبل أن يتناول موضوع قوى النفس، ووظائفها، حاول إثبات وجودها ومغايرتها للبدن، فإن «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم ويثبت إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح. فواجب علينا إذن أن نتجرد لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها». ومن ناحية أخرى فإنه وضع براهين عدة أثبت بها حقيقة النفس وأنها جوهر روحاني مغاير للبدن ولا يفنى بفنائه ووقف «موقفاً صريحاً من الذين أنكروا وجود النفس أو الذين عدوها عرضاً من أعراض الجسد» وأهم هذه البراهين هي البرهان الطبيعي، والبرهان السيكولوجي، وبرهان الاستمرار، وبرهان وحدة النفس، وبرهان «الأنا» وبرهان الإنسان المعلق في الهواء.

والنفس عند ابن سينا، كما هو عند أرسطو، عبارة عن النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، والأخيرة هي العاقلة أو الناطقة وهي قسمان:

عاملة أو عقل عملي، وعالمة أو عقل نظري. والعقل النظري أربع مراتب: أدناها العقل الهيولاني، ثم العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد.

فالعقل الهيولاني عبارة عن استعداد موجود في كل شخص طفلاً كان أم بالغاً، وهو استعداد لتقبل المعقولات الأولى.

فإذا ما حصلت له هذه المعقولات الأولى أو العلوم الأولية وأصبح مستعداً لقبول المعقولات الثواني أو العلوم المكتسبة بالتفكير أو بالحدث أصبح عقلاً بالملكة.

يأتي بعد ذلك العقل بالفعل، وهو حال تحصل فيها الصورة المعقولة الأولية للعقل «إلاّ أنه ـ كما يقول ابن سينا ـ ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه يعقلها سمي عقلاً بالفعل. لأنه عقل ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب».

فإذا كانت الصورة المعقولة حاضرة بالفعل وكان العقل يعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها سمي عقلاً مستفاداً.

وجدير بالذكر أن كل عقل هو بالقوة إذا قيس بما فوقه من مرتبة، وبالفعل إذا قيس إلى ما دونه، وعملية الانتقال من القوة إلى الفعل لا تكون إلاّ بسبب عقل هو دائماً بالفعل، هو العقل الفعال.

هذه باختصار آراء الشيخ الرئيس في العقل ودرجاته. وله في هذا المجال تأويل لآية قرآنية كريمة، هي التي تقول: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ، ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ، وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ، وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾.

أمّا ابن سينا فقد رأى أن «النور» اسم مشترك لمعنيين: معنى ذاتي ومعنى مستعار، أما الذاتي فهو كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر أرسطو، وأما المستعار فيفهم على وجهين: إما الخير، أو السبب الموصل إلى الخير. ومعنى «النور» في هذه الآية هو الوجه المستعار بقسميه، أي أن اللّه تعالى خير بذاته، وهو أيضاً سبب لكل خير. وقول اللّه تعالى «السماوات والأرض» يقصد به الكل. وقوله «مشكاة» تعبير عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة، ذلك لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهييء للاستضاءة، فكل ما يقارب الجدران يكون انعكاس النور فيه أشد والضوء أكثر، وبما أن العقل بالفعل مشبه بالنور، كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف. والمشفات أفضلها الهواء وأفضل الأهوية هو المشكاة.

فالمشكاة رمز للعقل الهيولاني، ونسبة العقل الهيولاني إلى العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلى النور. والمصباح عبارة عن العقل المستفاد بالفعل. ذلك أن النور هو كمال المشف ومخرج له من حالة القوة إلى حالة الفعل، ونسبة العقل المستفاد إلى العقل الهيولاني كنسبة المصباح إلى المشكاة، وهذه النسبة هي معنى قوله تعالى: «في زجاجة»، وهذه الزجاجة «كأنها كوكب دري» أي صافية مشفة.

ويفسر المعلم الثالث الشجرة الزيتونة بالقوة الفكرية التي هي بمثابة المادة للأفعال العقلية، مثلما أن الدهن مادة للسراج. ووصف الشجرة الزيتونة بأنها «لا شرقية ولا غربية» آت من أن القوة الفكرية ليست من القوى المحضة النطقية أي ليست من القوء التي يشرق بها النور على الإطلاق، ومن جهة أخرى ليست من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الإطلاق، فإن الشرق يوجد فيه النور إلى جانب مشرقه فيه والغرب يوجد فيه النور أيضاً إلى جانب مغربه منه. أمّا قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ﴾ فهو مدح للقوة الفكرية، فقد يصدر منها رأي أو فكرة لا عن طريق الاتصال أو الإفاضة.

وأخيراً يفسر ابن سينا «النار» بالعقل الكلي. والعقل الكلي ليس هو الإله كما ظنه الإسكندر الأفروديسي ونسب ذلك الظن إلى أرسطو، فإنه إن كان واحداً من جهة فهو كثير من جهة أخرى من حيث هو صور كليات كثيرة، فهو واحد بالعرض وليس واحداً بالذات. فهو يستفيد الوحدة ممن له هذه الخاصية بالذات وهو اللّه الواحد جلّ جلاله.

هذا هو تأويل الشيخ الرئيس للآية الكريمة. وهو تأويل يتفق مع ما رسمه من مذهب فلسفي متكامل الأطراف فقد ورد في كتابه «الإشارات والتنبيهات» ما يشير إلى ذلك حين قال: «إشارة: وأمّا نظير التفصيل في قوى النفس الإنسانية على سبيل التصنيف، فهو أن النفس الإنسانية، التي لها أن تعقل، جوهر له قوى وكمالات، فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب ـ فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية الجزئية للتوصل به إلى أغراض اختيارية ـ من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية. وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي، إلى أن ينتقل به إلى الجزئي. ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل: فأولها، قوة استعدادية لها نحو المعقولات، وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً، وهي المشكاة. ويتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى، فتتهيأ بها لاكتساب الثواني: إمّابالفكرة، وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفي. أو بالحدس، فهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك، فتسمى عقلاً بالملكة، وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال: أمّا الكمال، فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهي نور على نور. وأمّا قوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب، وهو المصباح. وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً. وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل. والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام، ومن الهيولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفعال وهو النار.

وجود اللّه

يثبت ابن سينا وجود اللّه من معنى الوجود وحده، فهو يقول: «تنبيه: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود» ثم يعقب ابن سينا على ذلك بقوله: «وإلى هذا أشير في الكتاب الإلهي» ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾. أقول هذا حكم لقوم أي حكم للقوم الذين يستدلون بالعالم وما فيه من حقائق على وجود خالق له، وهم جماعة المتكلمين كما يرى بعض الباحثين ثم يختم المعلم الثالث كلامه بقوله: «ثم يقول ـ أي اللّه ـ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ أقول هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه. وهؤلاء الصديقون هم الفلاسفة الذين ساروا على نهج ابن سينا في إثبات وجود اللّه.

صفاته

صفات اللّه عند ابن سينا تدور كلها حول الوحدة والبساطة، فواجب الوجود عنده واحد، لا يدخل فيه الإمكان، خير محصن، بسيط بكل وجوه البساطة، ثابت غير متغير، وجوده عين ماهيته، ليس بجسم، ولا حد له، ولا ند له ولا ضد عقل وعاقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق، أجل سعيد وأعظم مبتهج حق محض، واحد من كل وجه.

وهذه الصفات كلها بالعرض عند ابن سينا هي في جوهرها لا تخرج عن الصفات التي أثبتها أرسطو للمحرك الأول.

وإذا كان ابن سينا قد جارى أرسطو في إثباته بعض الصفات لواجب الوجود، فإنه لم يغفل الصفات التي أتى بها الشرع وذكرها القرآن الكريم فعلى ضوء فهمه لحقيقة الواجب وضع تفسيراً لسورة «الإخلاص» وعلى هدى ما رآه من صفات لواجب الوجود، وهي التي تدور حول الوحدة والبساطة أول صفات العلم،

الحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع والبصر، وما إلى ذلك من صفات.

تأويله لسورة الإخلاص

تقول السورة: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ، ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾.

«قل هو اللّه أحد» يعود بنا ابن سينا في تفسيره لهذه الآية إلى فلسفته المتيافيزقية، فيقول: «الهو المطلق هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره» أو بمعنى آخر هو ما وجوده متوقف على ماهيته وذاته بخلاف الممكن الذي يتوقف وجوده على غيره. وإذا كان وجود «الهو» المطلق متوقفاً على ذاته كان واجب الوجود، لأن وجوده عين ماهيته. ثم إن اقتران «الهو» باللّه يكشف عن أن المقصود «بالهو» هو الهوية الإلهية ثم تعقيبه بأنه «أحد» لازم من لوازم تعريف الألوهية بالوحدانية، لكمال بساطتها وغاية وحدتها.

ويعلق ابن سينا على ذكر اللوازم القريبة «للّهو هو» بأن ذلك تعريف حقيقي. لأن التعريف الحقيقي هو الذي يذكر فيه اللازم القريب للشيء الذي يقتضيه الشيء لذاته، لا لغيره لأنه إذا ذكر فيه اللازم البعيد لا نستطيع أن نقرر أن هذا اللازم معلول للشيء حقيقة، بل كل ما نستطيع أن نقرره أنه قد يكون معلولاً لمعلوله.

ثم يتطرق ابن سينا في تفسيره إلى أن يفرض سؤالاً قد يمكن أن يوجه إليه وهو أن ماهيته تعالى إذا كان لا يمكن لغيره معرفتها إلاّ بوساطة صفات السلوب والإضافات، فلم لم يذكر ذلك واقتصر على ذكر اللوازم؟.

ويجيب على هذا السؤال بأن اللّه باعتباره عاقلاً ومعقولاً واحداً ليس له مقومات، بل إنه وحدة مجردة، وبساطة محضة لا كثرة فيه، ولا اثنينية هناك أصلاً. وعقله لذاته، ولا يعقل من ذاته إلاّ الهوية المحضة المجردة عن الكثرة، ولذا عرفها بلوازمها القريبة. وتأكيده بأنه واحد مبالغة في الوحدة لعدم وجود التشكك في أنه واحد من جميع الوجوه، سواء أكانت معنوية كالأجناس والفصول، أم كثرة مقومات كالمادة والصور والأعراض.

ثم إن ابن سينا في تفسيره «الصمد» يقرر أن لهذه الكلمة تفسيرين.

أولهما: الذي لا جوف له.

وثانيهما: السيد.

ثم يؤول التفسير الأول بأن الصمد صفة سلوب تنفي الماهية، لأن كل ما له ماهية له جوف وباطن، وما لا بطن له وهو موجود لا اعتبار لذاته إلاّ بالوجود، والذي لا اعتبار له إلاّ بالوجود يكون بالضرورة غير قابل للعدم. فالشيء من حيث هو موجود يكون غير قابل للعدم. فالصمد يكون بهذا المعنى واجب الوجود من جميع الوجوه.

وعلى حسب التفسير الثاني لكلمة «الصمد» باعتباره سيداً يؤولها ابن سينا بأن المقصود أنه سيد للكل، أي مبدأ للكل، أي مبدأ الوجود وعلته الأولى.

ويؤول ابن سينا قول اللّه تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ بأنه هو وحده وأنه وإن كان مصدراً للوجود فإنه لا يفيض بوجود مثله، حتى يكون له ولد. ولما كان وجوده من ذاته بهويته، لم يكن صادراً هو عن غير ذاته. وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كان واجب الوجود ماهيته هويته لا يتولد عن غيره ولا يتولد عنه شبيه له، لم يكن هناك في الوجود ما يكافئه ويساويه في قوة الوجود. ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾.

ثم يستخلص من هذه السورة أن اللّه بعدم ذكره المقومات في تعريفه «اللّه»، وذكره اللوازم، قد دل على أنه في ذاته بسيط ليس له ما يقومه، واحد ليس له ما يشاركه في هذه الوحدانية. ثم إنه بإرداف الوحدانية بالألوهية قد رتب الأحدية على الإلهية ولم يرتب الإلهية على الأحدية، لأن الألوهية هي افتقار الكل إليه واستغناؤه عن الكل. ومن كانت هذه صفاته كان واحداً مطلقاً وإلاّ لاحتاج إلى أجزائه. فالإلهية تقتضي

الوحدة، وليس الأمر على العكس.

رأي ابن سينا

في صفات المعاني الأخرى

العلم

قصر أرسطو علم اللّه على ذاته. ولكن ابن سينا- بالرغم من حرصه الشديد على وصف واجب الوجود بالوحدة والبساطة التامة حتى يكون واجب الوجود من كل وجه- حرص أشد الحرص أيضاً على القول بأن من يتصف بالوحدة والبساطة يجب أن يكون عالمياً بذاته وبغيره.

أمام هذا، وأمام الرغبة في التوفيق بين الفلسفة والدين حاول الشيخ الرئيس إخضاع رأي الدين- الذي اعتنقه وآمن به- للمنهج الفلسفي الذي عرض به كل أفكاره الفلسفية. وهذا العمل وجه من وجوه التأويل كما ذكرنا سابقاً. فماذا قال ابن سينا؟.

يقول في الإشارات والتنبيهات: «إشارة: واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق. ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده. ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً.

فواجب الوجود- في نظر الشيخ الرئيس- يعقل ذاته، ويعقل ما بعده، أي يعقل المعلول الأول الذي يفيض منه بتعقله لذاته. وتعقله للمعلول الأول يكون من حيث إنه «أي المعلول الأول» علة لما بعده وبذا يوجد المعلول الثاني، وهكذا يكون تعقل سائر الأشياء التي تقع في سلسلة المعلولية، إمّا طولاً كسلسلة المعلولات التي تسير فوق ترتيب ينتهي إلى واجب الوجود، أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي تسير وفق ترتيب صاعد، بل تنتهي إلى واجب الوجود من جهة كون جميع الممكنات محتاجاً إليه احتياجاً عرضياً يتساوى فيه كل ممكن بالآخر في مقدار الحاجة.

ويخشى ابن سينا من أن يعترض عليه معترض «أو يسأله سائل» فيقول: ما الدليل على أن يكون واجب الوجود المجرد المعقول القائم بنفسه له بالإمكان أن يعقل ذاته وغيره؟ ويجيب على ذلك بقوله: «كل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولاً آخر...».

ويخشى الشيخ الرئيس من أشكال آخر قد يعترضه، وهو دخول الكثرة في ذات واجب الوجود، فإن العلم بالغير قد يثلم الوحدانية والبساطة اللذين أكدهما لواجب الوجود. ولذا فإنه يجابه هذا الإشكال بكل قوته. فيقول: «وهم وتنبيه ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض. لما ذكرت. ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء. فليس واحداً حقاً، بل هناك كثرة. فنقول: إنه لما كان تعقل ذاته، بذاته، ثم يلزم قيومته عقلاً بذاته، لذاته، أن يعقل الكثرة لازمة متأخرة، لا داخلة في الذات مقومة بها. وجاءت أيضاً على ترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا تثلم الوحدة. والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية، وكثرة سلوب، وبسبب ذلك، كثرة أسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته».

ويفهم من كلام نصير الدين الطوسي على هذا التنبيه أن تعقل الأول للكثرة لزم من تعقله ذاته بذاته، وذاته علة للكثرة. فتعقله لكثرة جاء لازماً معلولاً له. فصور الكثرة متأخرة عن حقيقية ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذات الأول لا تتقوم بها ولا بغيرها، بل هي واحدة. ولا تتأثر الوحدة بكثرة الصور المعقولة المتقررة في ذات واجب الوجود، فإن واجب الوجود واحد بكل معاني الوحدانية.

العلم بالجزئيات

ولكن اللّه تعالى- من وجهة نظر الدين- عالم بكل شيء في العالم، وعلمه محيط بكل ما في السماوات والأرض في الدنيا والآخرة. فالقرآن الكريم يقرر ذلك في وضوح وجلاء في آيات كثيرة، منها الآية التي ذكرناها سابقاً والتي تقول: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا

يَعۡلَمُهَا وَلَا حَبَّةٖ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡأَرۡضِ وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ فكيف يتفق ذلك مع كمال الوحدانية والبساطة اللتين أضفاهما الشيخ الرئيس على واجب الوجود؟.

يؤول ابن سينا هذا المعنى فيقول إن الأول يدرك الجزئيات ويعلم بها علماً ناشئاً عن ذاته الواجبة، لا ينفعل بها ولا يتأثر بها كالمخلوقات، فهو منزه عن أن يكون مستعداً لحصولها من حيث هي معلومة له بالفعل بعد أن لم تكن، بل هو يدركها على شكل كل ينطبق في الخارج على جزئيات، إدراكاً عقلياً محضاً لا يحتاج إلى آلة جسمية. ولا يقترن بالزمان، فالزمان متغير، فإذا اقترن به الإدراك أدى ذلك إلى تغير الإدراك المقترن به وبالتالي يقع التغير في الذات المدركة. فعلم واجب الوجود بالجزئيات وإدراكه لها مجرد عن الزمان وعلى وجه كلي.

ويقول الشيخ الرئيس في ذلك: «تذنيب: فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عمله بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه: الآن، والماضي، والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر. ويجب أن يكون عالماً بكل شيء، لأن كل شيء لازم له، بوسط، أو بغير وسط، يتأذى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً، إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت» ويقول في موضع آخر «وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلاّ فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال... ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة. وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له. كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض. وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة».

وهكذا يستشهد ابن سينا، بقول اللّه تعالى: ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ الذي ورد ضمن الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ ۝٣﴾.

ولقد فسر النسفي ما يعنينا من هذه الآية الكريمة في هذا المجال بأن اللّه لا يغيب ولا يبعد عنه مقدار أصغر من نملة ولا أصغر من مثقال ذرة ولا أكبر منها فكل ذلك في اللوح المحفوظ.

ولكن الشيخ الرئيس يؤول هذا المعنى بأن الأول إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ لكل موجود، عقل بالتالي أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها، ولذا فإنه لا يوجد شيء من الأشياء إلاّ ويصير واجباً بسببه من أي وجه من الوجوه. وهذه الأسباب يتأذى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. وواجب الوجود يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم بالضرورة ما يتأدى إليها، ويعلم أيضاً ما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، فمن يعلم الأسباب لا بد وأن يعلم ما تتأدى إليه من تلك الأسباب، «فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية».

نظرية الفيض

وثمة فكرة أخرى تتصل بصفة العلم عند واجب الوجود. وهي فكرة الفيض أو الصدور التي وجدت في فلسفة ابن سينا، ومن قبله عند الفارابي، ومن قبلهما في فلسفة الأفلاطونية الحديثة، وعند أفلاطون نفسه.

وإذا حصرنا البحث في هذا الموضوع في دائرة فلسفة ابن سينا، وجدنا أن فكرة الفيض أو الصدور هي فكرة الخلق في الدين الإسلامي، وحاول ابن سينا أن يضعها في قالب فلسفي.

إن فكرة الخلق الدينية بسيطة غاية البساطة، فاللّه «حر في أفعاله، يخلق أو لا يخلق، ولا يتوقف فعله إلاّ على مجرد كلمة منه هي «كن فيكون» في القرآن الكريم.

وقد وردت فكرة الخلق في القرآن الكريم ضمن هذه الآيات:

١ ـ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ﴾.

٢ ـ ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

٣ ـ ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

٤ ـ ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

٥ ـ ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

وهذا ويوجد غير هذه الآيات البينات آيات أخرى كثيرة تتضمن كلمة (الخلق) ولكن هذه الآيات الخمس التي ذكرناها هي التي تبين طريقة الخلق والإيجاد من العدم وسرعة إحداث الشيء بمجرد صدور كلمة اللّه، فلا يمتنع مراد مّا عن اللّه، لأن وجود أي شيء رهن إرادته، لا يصعب عليه شيء، لأن كل مقدور سهل عليه غاية السهولة.

وفكرة الخلق هذه وضعها ابن سينا في ثوب فلسفي. إن واجب الوجود عنده ـ كما ذكرنا ـ واحد بسيط وهو في الوقت نفسه عقل، يعقل ذاته فيصدر عن تعقله لذاته معلول أول، هذا المعلول الأول عقل أيضاً، وهو واحد كذلك إذ لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد. وفي هذا يقول الشيخ الرئيس: «فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق» «ثم إن هذا العقل الأول واجب بالإله ممكن بذاته، وهو أيضاً يعقل الإله ويعقل ذاته. فإذا عقل الإله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته، وإذا عقل ذاته صدر عن تعقله لها وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس، ووجود جرمية الفلك الأقصى. فالنفس تصدر عن تعقله لذاته واجبة بالإله، والجسم يصدر عن طبيعة إمكان الوجود المندرجة في تعقله لذاته. فهناك إذن ثلاثة أشياء تفيض عن العقل الأول: العقل الثاني، وجرم الفلك الأقصى، وصورته التي هي النفس. فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، ووجود هذه الثلاثة عن العقل الأول في الإبداع إنما هو لأجل التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل. والعقول المفارقة كثيرة العدد، إلاّ أنها ليست موجودة معاً عن الإله، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الأول، ثم يتلوه عقل ثان وثالث. ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً، ونفوساً، وأفلاكاً، حتى ينتهي الإبداع إلى العقل العاشر، وهو العقل الفعال، أي العقل المدبر لعالم الكون والفساد.

والفيض في جملته فعل ضروري ينشأ عن طبيعة المبدأ الأول للكائنات، إذ إن الوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس، وكما تصدر الحرارة عن النور. وهذا الفيض لا يكون على سبيل القصد، فلو كان كذلك لكان أسمى كمالاً من المقاصد، ولأدى إلى وجود الكثرة في ذات واجب الوجود وهو الذي يمتاز بالوحدانية والبساطة. والفيض وإن كان فعلاً ضرورياً ناشئاً عن المبدأ الأول، وهو ليس على سبيل الطبع أي ليس ناشئاً عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادراً عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضاء، وكيف يصبح هذا والإله عقل محض، يعقل ذاته، فيجب أن يعقل أيضاً أنه يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته

المعشوقة له لذاتها. ولكن فيض الوجود عن الأول فيض عن رضا فالأول راض بفيضان الكل عنه.

والمهم هنا أن نذكر أن الشيخ الرئيس مبالغة منه في إضفاء صفة الوحدانية والبساطة على الله، وفهمه لعلم واجب الوجود على أنه ليس زائداً على الذات، خوفاً من امتداد الكثرة إلى صفات الأول، جعل عملية التعقل أساساً للفيض والصدور «. . . فتعقله علة للوجود على نحو ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده، لا أن وجوده لأجل شيء آخر غيره، وهو فاعل الكل بمعنى أن الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً، مبايناً لذاته».

فالخلق الذي قال به الدين، فهمه ابن سينا وعبر عنه بنظريته في الفيض والصدور. والتأويل العقلي في هذا يظهر واضحاً في استعارته بعض ألفاظ القرآن الكريم للتعبير عما ورد في فلسفته من مصطلحات. فلقد عبر عن «العقول» مرة بالملائكة، وأخرى بـ«عالم الأمر» وعبر عن ما تحت فلك القمر تارة بـ«عالم العناصر» وتارة بـ«الأرض» وثالثة بـ«عالم الخلق» وهو في هذا يقول: «. . . ثم معرفة الجواهر الثانية المفارقة عن المواد وهي الملائكة المقربون المسمون عند الحكماء بالعقول الفعالة».

الحياة

صرح القرآن الكريم بأوصاف الله في مواضع متفرقة. وهذه الأوصاف تنحصر في سبع: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

وقد تكلمنا عن العلم، ورأينا كيف حافظ ابن سينا في كلامه عن هذه الصفة على التمسك بما رآه من وحدانية وبساطة لواجب الوجود، وكيف فسر بها ـ مع تمسكه بالوحدة والبساطة ـ علم الله بالجزئيات ونظرية الخلق من وجهة النظر الدينية.

وسنعرض الآن لتأويل ابن سينا لصفة (الحياة). قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ (٢٥٥)﴾.

وقد فسر النسفي لفظ (الحي) بأنه الذي لا سبيل عليه للفناء أي أنه دائم الحياة دائم الفعل والإدراك بالنسبة لخلقه.

ويتفق ابن سينا مع وجهة النظر الدينية هذه، ولكنه يؤول (الحياة) عند واجب الوجود بمعنى غير الحياة التي توجد عندنا «فأن الحياة عندنا تكمل، بإدراك وفعل هو التحريك، ينبعثان عن قوتين مختلفتين» أي أن الحياة عندنا لها قوتان واحدة تدرك والأخرى تفعل. وهذا تعدد ـ كما يرى ابن سينا ـ لا يليق بذات الباري التي تتسم بالوحدة والبساطة» وقد صح أن نفس مدركه ـ وهو ما يعقله عن الكل ـ هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله، وذلك إيجاد الكل، فمعنى واحد منه هو الإدراك وسبيل إلى الإيجاد، فالحياة منه ليس مما تفتقر إلى قوتين حتى تتم بقوتين، ولا الحياة منه غير العلم وكل ذلك له بذاته» فالحياة واجب الوجود في نظر الشيخ الرئيس هي العلم والإدراك. وقد سبق أن قلنا إن علم الباري هو سبب ومبدأ الإيجاد والخلق. إذن العلم وحده يحقق بالفعل والإرادة اللذان يتم بهما معنى الحياة.

الإرادة

ربط ابن سينا صفة الإرادة بصفة العلم أيضاً. فإن الله مريد لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ النظام والخير في الوجود، وهذا يجعله عالماً بفيضان الخير والنظام عنه. وكماله في هذا الفيضان، «وجهة الكون عن مُبدئه عند مَبدئه وهو غير مناف، وهو تابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد»، «ويكون فاعله مريداً، وهذا ما يثبته الشرع» ولكن تأويل ابن سينا بالنسبة لهذه الصفة يظهر عندما يستدرك قائلاً: «لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا حتى يكون

له فيما يكون عنه غرض» فإن ابن سينا يخشى أن يؤدي الغرض إلى معنى التركيب في ذات الله، والله يتصف بالوحدانية والبساطة ويتعالى عن وجود التركيب في ذاته، . . . بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة».

وهكذا يرجع ابن سينا صفة (الإرادة) إلى صفة العلم الذي يعد من مقتضيات الواجب ومن أخص خصائصه.

القدرة

ويؤول ابن سينا صفة (القدرة) ويردها إلى صفة العلم أيضاً. إن معنى (القدرة) في الدين أن أفعال الله الصادرة عنه تكون بالطبع على وفق ما يعلمه ويرضاه. وهذا ما يرضاه ابن سينا ولكنه يفسره بقوله: «إن القدرة التي له (أي التي لواجب الوجود) هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً» أي هي عبارة عن العلم بأن ذاته مبدأ لفيضان الوجود عنه على نحو ما هو موجود في الخارج.

السمع ـ البصر

ذكر القرآن الكريم أن الله سميع وبصير. ويؤول ابن سينا صفتي السمع والبصر بأنه تعالى عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات، فمن هذه الناحية فقط يقال إن واجب الوجود سميع وبصير. إذ إن سمع الله وبصره أو بعبارة أخرى إدراكه للمبصرات والمسموعات لا يتعلق بآلة وزمان، بل هو عبارة عن علمه بها «فالعلم واحد، وإنما تختلف أسماؤه لاختلاف متعلقاته»

الكلام

ذكر القرآن الكريم أن الله متكلم. ويفهم ابن سينا هذه الصفة بأنه كلام «لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل عليها، بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر بالعقل الفعال والملك المقرب» فكلام الله تعالى عبارة عن علمه، والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة، كما يقول ابن سينا.

وهكذا يرجع الشيخ الرئيس صفات الله التي ذكرها القرآن الكريم وجاءت بها السنة الشريفة إلى صفة العلم، كيلا يتعارض ذلك مع الخاصية الرئيسية التي أضفاها على واجب الوجود، ودافع عنها دفاعاً حاراً وهي الوحدانية والبساطة.

ولا ينسى ابن سينا أن يوفي الموضوع حقه فهو فوق إرجاعه جميع صفات الله إلى صفة العلم، يرى أن الاختلاف في أسماء العلم يعود إلى الاختلاف في الإضافات، ويقول في ذلك: «فالعلم واحد وإنما تختلف أسماؤه، لاختلاف متعلقاته، فإذا تعلق ببواطن الأشياء يسمى (أي واجب الوجود) خبيراً، وإذا تعلق بظواهر الأشياء سمي شهيداً، وإذا تعلق بالمعدودات سمي محصياً، وإذا تعلق بالمسموعات سمي سميعاً، وإذا تعلق بالمبصرات سمي بصيراً، وإذا تعلق بدقائق الأشياء مع حفظ تلك ورعايتها سمي لطيفاً، وإذا جمع فيقال عالم الغيب لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء».

ومن المفيد أن نختم هذا الموضوع بنص من كتاب الشفاء يلخص رأيه في الصفات، قال ابن سينا: «الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ وموجود، ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة وبعضها مع سلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة. فاللواتي تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول ولم يتحاش، إنه جوهر، لم يعن إلاّ هذا الوجود، وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع. وإذا قال له: واحد، لم يعن إلاّ هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك. وإذا قال: عقل وعاقل ومعقول، لم يعن بالحقيقة إلاّ أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما. وإذا قال له: أول، لم يعن إلاّ إضافة هذا الوجود إلى الكل. وإذا قال له: قادر، لم يعن به إلاّ أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذي ذكر. وإذا

قال له: حي لم يعن إلاّ هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضاً بالقصد الثاني، إذ الحي هو المدرك الفعال. وإذ قال له: مريد، لم يعن إلاّ كون واجب الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادة عنه ـ مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب. وإذا قال له: جواد، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غير غرض لذاته. وإذا قال له: خير، لم يعن إلاّ كون هذا الوجود مبرأ عنه مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة. فإذا عقلت صفات الأول الحق على الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه».

نفي الجهة بالنسبة لواجب الوجود

وثمة مسألة أُخرى تتصل بموضوع التوحيد والتنزيه الذي أضفاه ابن سينا على واجب الوجود، وهي تأويل ما يدل على الجهة، إذ إن إثباتها يوجب إثبات المكان، وبالتالي يوجب إثبات الجسمية. ومن الطبيعي أن فيلسوفاً بذل أقصى جهده في تأييد القول بوحدة واجب الوجود وبساطته، لا بد له أن يؤول الآيات التي يدل ظاهرها على وجود الجهة لواجب الوجود خوفاً من توهم المكان أو توهم الجسمية.

وللشيخ الرئيس تأويل للآية الكريمة التي تقول: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَاۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾.

ويفسر النسفي هذه الآية بأن (المَلَك) وردت للجنس بمعنى الجمع وهو أعم من الملائكة، (ويحمل عرش ربك) فوق المَلَك الذين على جوانبها (أي جوانب السماء التي تنشق يوم القيامة)، وهو ما يدل عليه معنى الآية التي تسبق هذه الآية والتي تقول: ﴿وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾﴾ يومئذ ثمانية منهم. واليوم تحمله أربعة وزيدت أربعة أخرى. ويروي الضحاك أن المقصود ثمانية صفوف. وقيل ثمانية أصناف.

ويقول ابن سينا إن العرش هو عبارة عن الموجودات الجسمانية المبدعة وينكر قول المشبهة الذين يقولون في (الاستواء على العرش) إن اللّه تعالى على العرش لا على سبيل الحلول، ويرى أن الفلك التاسع الذي هو فلك الأفلاك هو نهاية الموجودات الجسمانية، واللّه تعالى هناك، وعليه، لا على حلول، كما أوضح أرسطو في آخر كتاب سماع الكيان. والمقصود بالعرش في نظر ابن سينا ـ هو هذا الجرم أي فلك الأفلاك. ولما كان الفلك يتحرك بالنفس حركة شوقية، ونفوس الأفلاك ناطقة وكاملة وفعالة، والأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر، ومن جهة أُخرى تقول الشريعة إن الملائكة أحياء أبداً لا يلحقهم الموت كالإنسان، وهي إلى جانب ذلك ناطقة والحي الناطق غير الميت يسمى ملكاً، فإن الأفلاك تسمى ملائكة.

فإذا عرف هذا، وذكر في القرآن الكريم أن العرش محمول بثمانية، كان المقصود بذلك ثمانية أفلاك، حسبما جاء في نصوص ابن سينا.

والحمل إما أن يفهم على أنه حمل بشري وهو الأولى باسم الحمل، ومثله الحجر المحمول على ظهر الإنسان، وإما أن يفهم على أنه حمل طبيعي مثل الماء المحمول على الأرض ومثل النار المحمولة على الهواء. والمقصود في الآية الكريمة الحمل بالمعنى الثاني أي الحمل الطبيعي.

يتضح مما سبق أن الشيخ الرئيس يفسر الملائكة بالأفلاك، ويرى أن العرض هو الفلك التاسع أي فلك الأفلاك وأن واجب الوجود «هناك وعليه لا على حلول».

قدم العالم

١ ـ لا يوافق ابن سينا على رأي من يقولون إن الأجسام المفردة مكونة من أجزاء لا تتجزأ مع تناهي قسمة الأجزاء، ولا على رأي من يقولون إنها مكونة من أجزاء إلى غير نهاية. فليس وجود الجسم المفرد ـ على حد قوله ـ «هو من أجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزئة، ولا من أجزاء فيه غير متناهية. فإذن ليس

للجسم المفرد بالفعل إلاّ ويحتمل التجزيء، فإذن إما أن ينتهي في التجزي في الآخرة فيكون مركباً من أجزاء لا تتجزى، لكن التالي كذب فالمقدم كذب، وإما أن لا يتناهى في التجزي البتة، وذلك هو المطلوب.

ويذهب الشيخ الرئيس إلى القول بقدم المادة والصورة والحركة.

أمّا بالنسبة لقدم المادة، فإن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع عن الوجود وإما ممكن الوجود، والأول محال، والثاني حق، وإلاّ لما وجد. ويقول المعلم الثالث في ذلك: «إشارة: كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود، فكان إمكان وجوده حاصلاً. وليس هو قدرة القادر عليه، وإلاّ لكان إذا قيل في المحال: إنه غير مقدور عليه، لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل إنه غير مقدور عليه، لأنه مقدور عليه، أو أنه غير ممكن في نفسه، لأنه غير ممكن في نفسه. فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه. وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع، بل هو إضافي، فيفتقر إلى موضوع. فالحادث يتقدمه قوة وجود، وموضوع.

ويفهم من النص أن الإمكان شيء مخالف لقدرة الفاعل، لأن ابن سينا قد علل القدرة بالإمكان، فيقال مثلاً هذا الشيء غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه، أو هذا الشيء مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه، أو هذا الشيء مقدور عليه لأنه ممكن في نفسه، والشيء لا يكون سبباً لنفيه، ومن جهة أخرى لا يجوز أن يكون الإمكان معنى عدمياً، فالممكن «إن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً، ومحال أن يكون معنى معدوماً ولا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود.

فالمادة إذن قديمة، وما دامت الصورة ملازمة لها، كانت ـ أي الصورة قديمة أيضاً، فالمادة «الجسمانية يستحيل أن توجد بالفعل متعرية عن الصورة».

ويقول ابن سينا كذلك: «وأيضاً فإن الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة. فلا يخلو إما أن تكون بينهما علاقة المضاف، فلا تعقل ماهية كل واحد منهما إلاّ مقولة بالقياس إلى الآخر» ويذهب الشيخ الرئيس إلى أبعد من ذلك بالنسبة للصورة فيقول: «وليس كذلك فإنا نعقل كثيراً من الصور الجسمانية، ونحتاج إلى تكلف شديد حتى نثبت أن لها مادة».

هذا بالنسبة للمادة والصورة. أما الحركة فهي قديمة أيضاً ـ في رأي ابن سينا ـ فإنه يقول: «. . . فقد بان أنه كان كلما فرضنا للحركة مبدأ بهذه الصفة كان قبلها حركة، فلا يكون للحركة المطلقة مبدأ، إلاّ الإبداع، ولا قبلها شيء إلاّ ذات المبدع، قبلية بالذات لا بالزمان. وكيف يكون قبلها شيء إلاّ ذات المبدع، وقد منعنا أن يكون للزمان في نفسه أن أول متقدم عليه بشيء أول إلاّ ذات الباري المبدع. ولذلك لا يكون للحركة ابتداء زماني إلاّ على جهة الإبداع ولا شيء متقدم عليها إلاّ ذات المبدع.

ويخشى ابن سينا من أن يظن ظان بأنه جعل الحركة ـ لقدمها ـ واجبة الوجود بدرجة تساوي واجب الوجود ذاته. فيقول: «إن واجب الوجود على نحوين، أحدهما واجب الوجود مطلقاً لذاته والآخر واجب الوجود بشرط وبغيره مثل كون الزوايا مساوية لقائمتين، فإن ذلك ليس واجباً مطلقاً، بل إذا كان الشكل مثلثاً».

وللشيخ الرئيس كلام آخر يدل على قدم الحركة فهو يقول: «فإنه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة. ولكن الاشتغال بهذا النحو من البيان يعرفنا إن كان الحركة قبل حركة، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة. فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعد ما لم تكن إلاّ بحادث، وذلك الحادث لا يحدث إلاّ بحركة ماسة لهذه الحركة. ولا تبالي أي حادث كان ذلك الحادث، كان قصداً من الفاعل أو إرادة، أو علماً، أو آلة، أو طبعاً، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت أو حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن، أو وصول

من المؤثر لم يكن، فإنه كيف كان، فحدوثه متعلق بالحركة، لا يمكن غير هذا».

٢ ـ هذا هو رأي ابن سينا في قدم العالم، رأي لا يقبل شكاً ولا مداراة، بل هو رأي صريح في القول بالقدم، قدم العناصر التي تتكون منها الأجسام السماوية والأرضية، وإن كان قد فرق «بين عالم السماء والأرض، من ناحية أن الأول قديم بمادته وصورته الجسمية المشخصة، والثاني قديم بمادته ومطلق صورة جسمية».

فكيف وفّق ابن سينا بين هذا القول وبين رأي الدين في أن اللّه خلق السماوات والأرض، وأنه هو الصانع والمبدع والفعال لكل ما في العالم؟.

إن للشيخ الرئيس في هذا الصدد تأويلات عقلية وفق بها بين رأي الفلسفة ورأي الدين، نحاول عرضها فيما يلي:

أ ـ الكائنات عند ابن سينا إما ممكنة الوجود جميعاً وإما واجبة الوجود جميعاً والفرض الأول محال، إذ إن الممكن في حاجة إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل. والفرض الثاني محال أيضاً، لأن بعض الكائنات متحرك يحتاج إلى علة تحركه، بعضها مركب يحتاج إلى علة تركبه، وأجزاء المركب تسبقه في الوجود.

فالحاصل إذن أن بعض الكائنات ممكن الوجود وبعضها واجب الوجود. وواجب الوجود لا يمكن تصور عدمه، فهذا التصور يوقعنا في المحال ولا يمكن أن يسبقه شيء في الوجود، فإن هذا الشيء يكون أولى منه بالوجوب. وبالتالي يجب أن يكون واجب الوجود بسيطاً، لأنه لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى فاعل للتركيب والإيجاد. إذن لا بد أن يكون واجب الوجود أولاً وبسيطاً ومنزهاً عن التركيب.

وممكن الوجود ممكن بذاته واجب بغيره.

والعالم ممكن بذاته ولكنه واجب بغيره، إذ إنه كان في علم اللّه، وما كان في علم اللّه لا بد أن يكون. فليس العالم حادثاً في الزمان، لأن الزمان قديم قدم العالم، فقد تحرك العالم فوجد الزمان مع هذه الحركة «فالعالم كما كان في إرادة اللّه قديم، وكما كان بالحركة مسبوق بذات اللّه وهو سبق سرمدي لا يحده زمان».

ولابن سينا كلام في معنى البعدية في مكتابه «الإشارات والتنبيهات» هو: تنبيه: قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة: مثل البعدية الزمانية والمكانية. وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلاّ والآخر حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول. وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه، وبين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجود لا عنه، وليس يصل إلى ذلك إلاّ مارّاً على الآخر. وهذا مثل ما تقول: حركت يدي فتحرك المفتاح، أو ثم تحرك المفتاح، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي، أو ثم تحركت يدي. وإن كانا معاً في الزمان. فهذه بعدية بالذات. ثم أن تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته، متخلياً عن غيره، قبل حاله من غيره، قبلية بالذات. وكل موجود عن غيره، يستحق العدم لو انفرد، أو لا يكون له وجود لو انفرد، بل إنما يكون له الوجود عن غيره. فإذاً لا يكون له وجود، قبل أن يكون له وجود، وهو الحدوث الذاتي.

ومعنى ذلك ـ كما يقول نصير الدين الطوسي ـ إن المتقدم يقال بخمسة معان: أحدها بالزمان، والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية. والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخير بالذات، والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه».

فبعدية العالم بعد اللّه بعدية بالذات، وتقدم اللّه

على العالم تقدم بالذات لا بالزمان.

ويظهر تأويل ابن سينا أكثر وأكثر في تفسيره لمعنى الفاعل والمفعول، وللصنع والإبداع ولألفاظ «أوجد وصنع وفعل» وفي تفسيره لمعنى الاختيار.

وهذا الرأي نجده واضحاً جلياً في كتابه «الإرشارات والتنبيهات». يقول الشيخ الرئيس: «وهم وتنبيه: إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي تسمي به العامة المفعول مفعولاً، والفاعل فاعلاً. وتلك الجهة أن ذلك أوجَدَ وصَنَعَ وفَعَلَ، وهذا أُوجِدَ وفُعِلَ وصُنِعَ، وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر، ووجودٌ بعد ما لم يكن. وقد يقولون: إنه إذا وجد، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل، حتى أنه لو فُقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً، كما يشاهدونه من فقدان البنَّاء، وقِوام البِناء، حتى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لماضر عدمُه وجودَ العالم، لأن العالم عنده، إنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده، أي أخرجه من العدم إلى الوجود، حتى كان بذلك فاعلاً، فإذا قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم، حتى يحتاج إلى الفاعل؟ وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود، لكان كل موجود، مفتقراً إلى موجود آخر، والباري أيضاً، وكذلك إلى غير النهاية، ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك، وفيما يجب أن يعتقد في هذا».

«تنبيه» يجب علينا أن نحلل معنى قولنا: صنع، وفعل، وأخذ، إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الفرض دخول عرضي.

فنقول: إذا كان الشيء من الأشياء معدوماً، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما، فإنا نقول له: «مفعول» ولا نبالي الآن. أكان أحدهما محمولاً عليه الآخر: مساوياً أو أخص حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزاد فيقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء، يتحرك من الشيء ومباشرة وبآلة، وبقصد اختياري، أو غيره، أو بطبع، أو تولد، أو غير ذلك، أو بشيء من مقابلات هذه، فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك. على أن الحق أن هذه الأمور له زائدة على كون الشيء مفعولاً، والذي يقابله، ويكون بسببه، فإنا نقول له: فاعل. والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل: فعل بآلة، أو بحركة، أو بقصد أو بطبع، لم يكن أورد شيئاً ينقص كون الفعل فعلاً، أو يتضمن تكريراً في المفهوم، أما النقص: فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع، فإذا قال: فعل بالطبع كان كأنه قال: فعل ما فعل. وأما التكرير: فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار، فإذا قال فعل بالاختيار، كان كأنه قال: إنسان حيوان. فإذا كان مفهوم الفعل ذلك، أو كان بعضَ مفهوم الفعل، فليس يضرنا ذلك في غرضنا. ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وجود، وكون ذلك الوجود بعد العدم، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه. فأما العدم فلن يتعلق بفاعِل وجود المفعول. وأما كونُ هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم، فليس بفعل فاعل، ولا جعل جاعل، إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلاّ بعد العدم. فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود: إما وجود ما ليس بواجب الوجود. وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم».

«تكملة وإشارة: فالآن لنعتبر أنه لأي الأمرين يتعلق: فنقول: إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته، بل بغيره، لا يمتنع أن يكون على قسمين: أحدهما: واجب الوجود بغيره دائماً، والثاني: واجب الوجود بغيره وقتاً مّا.

فإن هذين يُحمل عليهما واجب الوجود بغيره، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم، ما لم يمنع شيء من خارج. وأما مسبوق العدم فليس له إلاّ وجه واحد، وهو في مفهومه أخص من مفهوم الأول. والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر، ويحمل على

مفهوميهما معنى، فإن ذلك المعنى: للأعم، بذاته أولاً، وللأخص بعده ثانياً. لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص، إلاّ وقد لحق الأعم، من غير عكس. حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجود لغيره، ويمكن له في حد نفسه، لم يكن هذا التعلق. فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر. ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات، ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائماً. وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعدم العدم فقط، حتى يستغني بعد ذلك عن الفاعل».

من هذا النص نرى أن الشيخ الرئيس يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم، والإبداع إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ولقد ظن الجمهور أن احتياج المفعول إلى الفاعل آت من المعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد، وهو حصول وجود المفعول، بعد عدمه، عن الفاعل، أي إحداث الفاعل إياه فقط، فإذا حدث المفعول استغنى عن الفاعل، وبقي حتى لو استغنى عن الفاعل.

وهذا الظن ـ في رأي ابن سينا ـ راجع إلى بقاء بعض الأفعال بعد فناء الفاعل مثل ما يشاهد بالنسبة للبناء والبنّاء. وراجع أيضاً إلى أن الفاعل إذا أوجد الفعل وهو موجود فعلاً فإن ذلك يكون من قبيل تحصيل الحاصل، وهذا خلف. وأن الفعل ـ لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ـ لكان محتاجاً إليه في وجوده.

ويحلل ابن سينا ألفاظ «مفعول، أو مصنوع، أو موجود» ويشرح المعنى المشترك بينهما. فيتساءل هل الموجود بعد العدم بسبب شيء، هل جميع أجزائه معتبرة في الاحتياج؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط، وما بقي يعد مقارناً لذلك البعض بالعرض، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل؟ إن المفعول يكون أخص من المحدث إذا كان المعنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول. ولكن الشيخ الرئيس استعمله على أنه مساو للمحدث واستعمل المحدِث على أنه مساو للفاعل، فقصده هنا هو المعنى المشترك (لإيجاد الفعل والصنع) فأهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط، وهذا يؤيد ما ذهب إليه.

إذن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم، عن سبب مّا.

وهذا المعنى يتضمن ثلاثة أشياء: وجود، وعدم، وكون الوجود بعد العدم. والعدم ليس متعلقاً بالفاعل، لأنه لا شيء.

وكون الوجود بعد العدم، لا يتعلق به أيضاً، لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود، فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها، لا لشيء آخر.

بقي أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود، وليس هو الوجود العام، لأن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل، بل هو إما وجود شيء ليس بواجب أو وجود شيء مسبوق بالعدم.

والوجود الأول أعم، إذ إن الواجب بغيره إما أن يكون غير مسبوق بالعدم، وهو الواجب بغيره دائماً، أو مسبوقاً بالعدم، وهو الواجب لغيره وقتاً مّا. والواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم، من حيث المفهوم، وقد يحمل عليهما معاً، التعلق بالغير. فكل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث، فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات، وللأخص بعده وبسببه، فهذا المعنى لا يلحق الأخص إلاّ وقد لحق الأعم، ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الأخص، إذ لو كان لحوقه للأخص بذاته، لما كان لاحقاً لغير الأخص.

والخلاصة أن التعلق بالغير ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم، بل بسبب كونه واجباً بالغير. وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً، لا في حال حدوثه فقط، بل في جميع أوقات وجوده. وبذا يكون التعلق للمفعول كائناً دائماً، بخلاف ما ظنه الجمهور. وعلة التعلق لو كان أيضاً «كون المفعول مسبوقاً بالعدم» على ظن

الجمهور، تكون أيضاً دائمة، لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده، وليست خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله.

٣ ـ أمّا معنى الاختيار فإن الشيخ الرئيس يرى أن القول بالقدم يجعل كمال اللّه وتنزهه عن النقص واختياره في أبهى الصور، على عكس القول بالحدوث الذي يتضمن التعطيل على واجب الوجود حيث لم يفعل منذ الأزل.

فماذا قال الشيخ الرئيس في هذا الموضوع؟ يرى ابن سينا أن الباري ـ جلَّ وعلا ـ ليس مستكملاً بغيره، ولذا فإنه ليس فاعلاً بالقصد والإرادة، فهو موجب، وهذا يؤكد القول بقدم العالم. ويرى أيضاً أن القائلين بالحدوث عذرهم أنهم عولوا على قولهم: إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت معين. وهذا العذر يبطل بإبطال ابن سينا للقول بأن اللّه يفعل بالإرادة.

وللمعلم الثالث في ذلك بعض النصوص نذكر بعضها فيما يلي: «تنبيه: أتعرف ما الغني؟ الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أُمور ثلاثة في ذاته، وفي هيئات متمكنة من ذاته، وفي هيئات كمالية إضافية لذاته. فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له: ذاته أو حال متمكنة من ذاته، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك. أو حال لها إضافة ما كعلم، أو عالمية، أو قدرة، أو قادرية. فهو محتاج إلى كسب».

تنبيه: اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك: لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً. وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً. فهو مسلوب كمال ما، يفتقر إلى كسب. «تنبيه: فما أقبح ما يقال: من» أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها، لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل، فإن ذلك من المحاسن، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء، وأن لفعله لِمِيَّة». «تذنيب». أتعرف ما الملِك؟ الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً ولا يستغنى عنه شيئاً في شيء، وله ذات كلِّ شيء، لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته. فكل شيء غيره فهو له مملوك، وليس له إلى شيء فقر». «تنبيه: أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له، ليس بجواد. ولعل من يهب ليستعيض معامل، وليس بجواد. وليس العوض كله عيناً، بل وغيرُه، حتى الثناء، والمدح والتخلص من الذمة، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن، أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف، أو ليحمد، أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه، وطلب قصدي، لشيء يعود إليه. واعلم أن الذي يفعل شيئاً، لو لم يفعله، قبح به، أو لم يحسن منه، فهو بما يفيده من فعله متخلص». «إشارة: والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض، فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب، حتى أنه لو صح أن يقال فيه: إنه أولى في نفسه وأحسن، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن، لم يكن غرضاً. فإذن الجواد والملك الحق لا غرض له. والعالي لا غرض له في السافل».

وهذا يعني أن الفعل إذا كان يفعل بالقصد فإنه يكون مستكملاً بغيره واللّه تعالى إذا كان يفعل بالقصد «سواء كان يقصد مصلحته، أو مصلحة غيره، فيكون مستكملاً بالغير. ولكن اللّه لا يصح أن يكون مستكملاً بالغير» لأنه غني وملك وجواد. وهذه الصفات ذاتية له. «والقول بالاختيار يقتضي سلب الكمال عن اللّه، ولا يحقق الكمال له كما يدعي المتكلمون. وإذا كان القرآن قد أثبت الاختيار للّه وهو بهذا المعنى المتعارف عليه يستلزم النقص، فيجب أن يحمل على معنى آخر

يليق بكماله. ونستطيع أن نقول إن معنى أنه مختار أنه ليس بمكره من الغير، وراض عن صدور العالم عنه، وعلى ذلك فاللّه فاعل: واللّه مختار بهذا المعنى، ولا يستلزم فعله واختياره القول بحدوث العالم، بل إن القول بالحدوث يتنافى مع ما وجب للّه من صفات الكمال، وهي الغنى والملك والجود الذي لا يقابل بعوض مهما كان».

وهكذا يؤول ابن سينا معنى الاختيار ويجعل الخلق الذي قال به الدين لا يتنافى مع القدم الذي قالت به الفلسفة، بل إن كمال اللّه يستلزم القول بالقدم.

تأويل ابن سينا للشر

إن آيات الكون العجيبة وحكمه الباهرة لا يمكن أن تصدر اتفاقاً، وإنما هي وليدة تدبير محكم ونظام دقيق، وهذه هي العناية. والعناية ـ عند ابن سينا ـ عبارة عن علم اللّه الأزلي بنظام الخير والكمال، وصدور العالم عنه وفق ذلك وعلى أكمل وجه ممكن. وبالرغم من هذا يسلم الشيخ الرئيس بوجود الشر ولكن الشر عنده يقال على وجوه، فيقال مثلاً للنقص والضعف والتشويه في الخلقة فينتج الألم والغم، ويقال على الذنوب والمعاصي، ويقال على القحط والجدب. «وكم يذكرنا هذا بتلك القسمة الثلاثية التي قال بها ليبنتز بعده بنحو سبعة قرون، وتقوم على تقسيم الشرور إلى ثلاثة أقسام: طبيعية وأخلاقية وميتافيزيقية».

وهذه الشرور لا تقع إلاّ في عالم ما تحت فلك القمر، إذ إن عالم السماوات خير كله، يقول ابن سينا: «فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر وإنما الشر يلحق ما في طباعه ما بالقوة، وذلك لأجل المادة وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود».

ذلك أن الشر إنما يلحق ما في طباعه ما بالقوة وذلك لأجل المادة. ولحوق الشر للمادة إما أن يكون لأمر عرض لها في نفسها كأن يعرض لها في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة، «مثال المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردأ مزاجاً وأعصى جوهراً، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوهت الخلقة، ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا لأن الفاعل حرم بل لأن المنفعل لم يقبل. وإما لأمر طارىء من خارج مثل مانع أو حائل ومعبد للمكمل، أو مضاد واصل ممحق للكمال.

فالوجود ـ عند ابن سينا ـ خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود، والمبدأ الأول وهو مفيض الوجود خير محض وكمال محض.

إنما يأتي الشر من العدم «فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشر بالعرض هو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه، ولا خير من عدم مطلق إلاّ عن لفظه، فليس هو بشر حاصل، ولو كان له حصول ما لكان الشر العام. فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة فلا يلحقه شر».

فالعناية الإلهية عند الشيخ الرئيس ترتبط بنظرية في الوجود، فواجب الوجود خير محض تفيض خيريته على العقول المفارقة، ويفيض الخير من العقول المفارقة على عالم الكون والفساد. فالخير متجه من الأعلى إلى الأدنى، على عكس العشق الذي يتجه من الأدنى إلى الأعلى. وكلما سار الخير من المبدأ الأول إلى كافة المخلوقات تناقص حسب ترتيبها من الملأ الأعلى إلى الأرض، لكن العشق يتزايد بصعوده من الأرض إلى السماء. يقول ابن سينا: «وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية، وزادت العاشقية للخير. فالإله أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الأول لأنه خير أعلى، وكمال مطلق، والعقل الأول أكثر استحقاقاً للمعشوقية من العقل الثاني، وهكذا دواليك». فالعشق عام في الوجود، وما دام الأمر كذلك فالخير غالب على الشر، لأن الشر بذاته ـ كما

قلنا سابقاً ـ هو العدم، والشر المطلق هو العدم المطلق. ولو كان الشر أكثر من الخير لانعدم الوجود كله. إن الشر يفيض بالعرض، أما الخير فمقتضى بالذات، ومعنى ذلك أن الإله لا يريد إلاّ الخير، وهو ينفح العالم بنسماته، ويريد أن تعم صورته جميع الموجودات.

الشر إذن قد وجد لأن طبيعة المادة فيها إمكان وقوة، فالنقص الذي يوجد في الموجودات إنما مرجعه إلى درجة الإمكان فيها، لا إلى وجوب وجودها المستمد من اللّه «فالوجوب والخيرية متناسبان، والإمكان والشر متساوقان» والمادة إذا تحقق وجودها من حالة القوة إلى حالة الفعل بالصورة التي تفيض عليها من العقل الفعال يفيض عليها الخير، ولولا ذلك لظلت في عدم وشر.

بقيت مسألة هامة، هي، لماذا خلق اللّه الشر. أما كان من الممكن أن يكون العالم خيراً محضاً؟

اللّه قادر على كل شيء، قادر أن يخلق خيراً محضاً بدون شر. ولكن ذلك لا يتحقق إلاّ في الوجود المطلق. أما الوجود المشتمل على الوجوب والإمكان فليس من الجائز ـ كما يقول ابن سينا ـ أن يكون خيراً محضاً مبرأ عن الشر إذ إن فيه الإمكان إلى جانب الوجود وفيه المادة إلى جانب الصورة، وفيه القوة إلى جانب الفعل، إذن لا بد وأن يكون فيه شر.

ولكن يجب ألا يبعث ذلك على التشاؤم، لأن الشر في حقيقته عرض جزئي سلبي قليل الذيوع، بعكس الخير الذي هو إيجابي بالطبع. «وإذا كان الشر إيجابياً أحياناً فهو يتقهقر دائماً أمام الجود الإلهي».

«فالشر ـ كما يقول الشيخ الرئيس ـ في أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير». ويضرب ابن سينا في هذا مثلاً فيقول: «إن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، وكان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق، وكان وجود كل واحد منهما أن يعرض له حركات شتى، وكان وجود الحركات الشتى في الأشياء على هذه الصفة وجوداً ما يعرض له الالتقاء، وكان وجود الالتقاء بين الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال، فإن لم تكن الثواني لم تكن الأوائل، فالكل إنما رتبت فيه القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والأرضية الطبيعية والنفسانية، بحيث تؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي إلى شرور. فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن يحدث في نفس ما صورة اعتقاد رديّ أو كفر أو شر آخر في نفس أو بدن، بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي. وقيل: كل ميسر لما خلق له.

نظرية النبوة

نظرية النبوة من النظريات التي تعتمد عليها الأديان السماوية، فالنبي هو الشخص الذي يتلقى الوحي والإلهام عن اللّه ويعبر عن إرادته. والإسلام ككل دين سماوي يستمد قوته من السماء، ومحمد ﷺ لا ينطق عن الهوى، فإن العقائد والقوانين التي دعا إليها عبارة عن وحي مباشر أو غير مباشر جاءت في صورة قرآن أو سنة.

وأمام هذا كان لفلاسفة الإسلام أن يجعلوا للنبوة مكاناً بارزاً في فلسفاتهم، ويفسروا ما جاء به الدين من نصوص ثابتة تفسيراً عقلياً يتفق ومذاهبهم.

وقد أبلى الفارابي في هذا الميدان أحسن البلاء. وتلاه ابن سينا، فشرح نظرية النبوة، ووضعها على أسس ودعائم عقلية، مستخدماً التأويل العقلي لبعض النصوص الثابتة استخداماً كاد أن يخرج عن معالم الدين، إلاّ أنه كان مضطراً إلى ذلك، فقد كان يدافع عن النبوة أمام من أنكرها وجحد بها، ويحاول من جهة أخرى أن يوفق بين العقل والنقل.

ضرورة وجود النبي

يرى ابن سينا أن النبوة من ضرورات المجتمع، وأن وجود النبي من ألزم اللوازم لهداية الناس، ويقول في هذا: «فالحاجة إلى هذا الإنسان (أي النبي) في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء. ووجود الإنسان الصالح لأن يسنّ ويعدل ممكن، كما سلف ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا، ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبني على وجوده موجود؟ فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم. فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. فهذا الإنسان، إذا وجد، وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه، وإنزاله الروح القدس عليه.

طبيعة النبوة

إذا أدرك الفكر الحد الأوسط من القياس، فإنه يكتسب الأمور العقلية من المجهول. وإدراك الفكر للحد الأوسط يكون عن أحد طريقين، أولهما طريق الحدس، وثانيهما طريق القياس والتعليم. والطريق الثاني لا بد وأن تكون فيه مبادىء تعليمية حصلت بالحدس عند أربابها، ثم انتقلت بعد ذلك إلى التلامذة والمريدين. والمهم هو أن الحدس أعلى من البرهان. وفيه تظهر قوة الذكاء الحقيقية. ويختلف الحدس من شخص إلى آخر، فمن الناس من حدسهم قوي لا يحتاج إلى زمان، فينعقد القياس في أذهانهم بلا معلم، ومنهم من لا حدس له البتة. ومن الفريق الأول من «يكون مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء إما دفعه وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشمل على الحدود الوسطى. فإن التقليدات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية».

والتفاوت في الحدس يرجع إلى قوة المخيلة وضعفها، فقد يتفق لدى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جداً بحيث لا تستولي عليها الحواس ولا العقل فهؤلاء تكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من إدراك المغيبات.

فإدراك الأمور الغيبية حالة يراها ابن سينا ممكنة، ويقول في ذلك: «تنبيه: وإذا بلغك أن عارفاً حدَّث عن غيب، فأصاب متقدماً ببشرى، أو نذير، فصدق، ولا يتعسرن عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة». ثم يقول: «إشارة: التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما، في حالة المنام. فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة، إلاّ ما كان إلى زواله سبيل، ولارتفاعه إمكان. أما التجربة: فالتسامع والتعارف يشهدان به. وليس أحد من الناس إلاّ وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق. اللهم إلاّ أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قُوَى التخيل والتذكر. وأما القياس فاستبصر به من تنبيهات». تنبيه: قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي، نقشاً على وجه كلي، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي. ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية، من الكائنات عنها في العالم العنصري». «إشارة: ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك

العالم: بحسب الاستعداد. وزوال الحائل. وقد علمت هذا، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب، ينتقش فيها من عالمه فالشيخ الرئيس يرى أن إدراك الغيبيات حالة تتفق مع الأمور الطبيعية، وليس فيها شذوذ ولا خروج عن قوانين الطبيعة.

النبي والمعجزة

وهو إذ يفسر الأمور الغيبية بهذا التفسير، يرى أن المعجزات أو خوارق العادات التي تظهر عند النبي وإن كانت تخالف المألوف وتتميز عن الأمور المشاهدة إلاّ أنها لا تخالف النظام الطبيعي الذي تسير عليه، ويرى أن لها أسباباً تؤدي إليها.

ويقول في ذلك: «تنبيه: ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار، تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب. وذلك مثل ما يقال: إن عارفاً استسقى للناس فسقوا، أو استسقى لهم فشفوا، أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر. ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان أو خشع لبعضهم سَبُع، أو لم ينفر عنه طائر، أو مثل ذلك، مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح. فتوقف ولا تعجل، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة، وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك». ثم يذكر الشيخ الرئيس بعد ذلك أن النفس الناطقة تؤثر في البدن، بالرغم من اختلافهما في الجوهر. فالماشي على جذع معروض فوق فضاء يقع من الوهم، بعكس الماشي على جذع فوق الأرض. فلا غرابة إذن من أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بَدَنها، وتكون لقوتها كأنها نفس مَا للعالم، وبذا تستطيع أن تفعل من أجرام آخر أو في نفوس أخرى. وهذه القوة التي للنفس تكون فطرية وقد تكون بمزاج طارىء، وقد تكون بالكسب. فإذا وقعت في جبلة النفس وكان صاحب النفس خيّراً رشيداً كان ذا معجزة إذا كان نبياً، أو صاحب كرامة إذا كان ولياً، أما إذا كان صاحب النفس شريراً، كان ساحراً خبيثاً.

خاصية النبي

يمتاز النبي بمخيلة قوية جداً لا تستولي عليها الحواس، ولا تعصيها القوة المصورة. وتمتاز أيضاً نفس النبي بالقوة فلا يستولي عليها العقل. وبذا يكون له في اليقظة ما يكون لغيره في المنام من إدراك المغيبات. ويحدث أحياناً أن يغيب النبي آخر الأمر عن المحسوسات ويصيبه الإغماء، ولكن هذه الحال ليست دائماً. وكثيراً ما يرى النبي الشيء بحاله وأحياناً يتخيل له مثاله. وكثيراً ما يتمثل للنبي شبح ويتخيل أن ما يدركه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى. «وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة».

يقول ابن سينا: «والذين يرون هذه الأمور في اليقظة، منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته، فلا تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ومنهم من يرى ذلك لزوال تميزه، ولأن النفس التي له منصرفة عن التميز، لذلك فإن قوي تخيله فهو قادر على تلقي تلك الأمور الغيبية في حال اليقظة. فإن النفس محتاجة في تلقي فيض الغيب إلى القوة الباطنة من وجهين: أحدهما ليتصور فيها المعنى الجزئي تصوراً محفوظاً. والثاني لتكون معينة لها متصرفة في جهة إرادتها، لا شاغلة إياها جاذبة لها إلى جهتها».

ولقد أفرد المعلم الثالث رسالة خاصة لإثبات النبوات على العموم، والتأويل العقلي للملك والوحي سماها «إثبات النبوات وتأويل رموزهم». مهد فيها لنظريته بالكلام عما هو موجود بالقوة وما هو موجود بالفعل، وقدر أن ما وجد في شيء بالذات يصح فيه بالفعل أبداً، وما وجد في شيء بالعرض قد يكون فيه مرة وبالفعل أخرى، وأن ما هو موجود بالفعل مسبّب لما هو موجود بالقوة، والسبب مفضل على المسبَّب، أي أن الوجود بالفعل مفضل على الوجود بالقوة. وعلى ضوء هذا يطبق نظريته على قوى النفس الإنسانية، فهذه النفس التي أجمع الفلاسفة على

تسميتها بالقوة الناطقة أو المفكرة برغم أنها حظ مشترك بين الناس جميعاً، لم يوهب الناس من قواها حظوظاً متساوية. ولذا وجد التفاوت بين أفراد البشر بتفاوت درجات أنصبتهم من قوى النفس وملكاتها. وهذه القوى الثلاث:

١ ـ العقل الهيولاني. وتسمى كذلك، لأنها وإن كانت لها المقدرة على انتزاع الصور الكلية من مواردها، إلاّ أنه ليس لها القدرة على تحديد صورها، مثلها كمثل الهيولى...

٢ ـ أمّا القوة الثانية فلها ملكة التصور بالصور الكلية، وهي التي تحوي الآراء المسلمة العامة.

٣ ـ وكلتا القوتين السالفتي الذكر عقلان تامان بالقوة.

٤ ـ أمّا القوة الثالثة فهي التي تتصور بصور الكليات المعقولة بالفعل، وهي ليست شيئاً آخر غير خروج القوتين السابقتين من القوة إلى الفعل. ولذا أطلق عليها ابن سينا (العقل الفعال).

وسبيل خروج هاتين القوتين من القوة إلى الفعل، إنما يتأتى عن طريق العقل الكلي أو النفس الكلية، وهي نفس العالم في نظر ابن سينا.

والذي تحققت فيه القوة الثالثة هو النبي الذي يتقبل الإفاضة أو الوحي عن طريق القوة المفيضة التي تدعى الملك. فالنبي هو الشخص الذي انتهى إليه التفاضل في الصور المادية، وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه، فإن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلها.

***

يظهر مما تقدم مدى التأويل العقلي عند ابن سينا في حديثه عن ضرورة النبوة، وتفسيره للمعجزات النبوية تفسير ارتباط علة بمعلول، وما يمتاز به النبي خصائص مميزة له عن سائر البشر من قوة جبارة في المخيلة وصفاء نفسي رائع.

وتأويل الشيخ الرئيس يظهر في شكل أوضح عندما يتحدث عن الوحي والملائكة وخاصة جبرائيل عليه السلام.

يرى ابن سينا في رسالته عن «الفعل والانفعال وأقسامهما» أن الأفعال والانفعالات تتفاوت بحسب تفاوت الأمور العقلية، النفسانية منها والجسمانية. فالموجودات يتفاعل بعضها مع بعض، ويتوقف هذا التفاعل على قوة المؤثر. واستعداد المتأثر، فكلما كان الشيء أتم استعداداً أو أشد تهيؤاً كان قبوله للأثر الصادر عن غيره فيه أبلغ وأظهر.

ولما كان كل فعل وانفعال عبارة عن تأثير من شيء في آخر أو تأثر في شيء عن آخر، ولما كان الموجود ـ من جهة أخرى ـ ينقسم إلى قسمين نفساني وجسماني، كانت أقسام الفعل والانفعال أربعة:

١ ـ أن يكون الفاعل والمنفعل نفسانيين.

٢ ـ أن يكونا جسمانيين.

٣ ـ أن يكون الفاعل نفسانياً والمنفعل جسمانياً.

٤ ـ أن يكون الفاعل جسمانياً والمنفعل نفسانياً.

ومثال القسم الأول ـ كما يقول ابن سينا ـ «كتأثير العقول المفارقة بعضها في بعض، وتأثر بعضها عن بعض، على ما ذكر في علم الإلهيات، وكتأثير هذه العقول في النفوس البشرية في النوم مرة وفي اليقظة أخرى ثم يزيد وضوحاً فيقول: «أمّا الوحي والكرامات، فإنها داخلة في تأثير النفساني في النفساني، إذ حقيقة الوحي هو الإلقاء الخفي من الأمر العقلي بإذن اللّه تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء، إما في حال اليقظة ويسمى الوحي، وإما في حال النوم ويسمى النفث في الروع. كما قال ﷺ «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها، ألا فاتقوا اللّه وأجملوا في الطلب»، وقال: «إن الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»، وهذا الإلقاء عقلي واطلاع وإظهار، كما قال اللّه تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ وقال عزَّ من قائل: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ وقال جلَّ شأنه: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ

﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ والحال في الكرامات يقرب من ذلك والفرق بينهما أن الوحي مختص بمدعي النبوة والرسالة وإنذار الخلق، والكرامات لا تقترن بذلك».

فابن سينا يسمي العقل الفعال تارة بالروح القدس وأخرى بالروح الأمين أو جبريل، ويقتصر أحياناً كثيرة على تسميته بالملك، ويقول فيه إنه «هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي، مجراة عنه لا لذاته، بل بالعرض، وهو المرئي المقابل. وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معاني مختلفة، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلاّ بالعرض من أجل تجزي القابل». وهذه الإفاضة تتصل بإضافة العقل الكلي.

ورسالة الرسول ـ عنده ـ هي ما قيل من الإفاضة التي تسمى وحياً في عبارة يقصد بها صلاح عالمي البقاء والفساد في العلم والسياسة.

فالوحي ليس تزويداً من اللّه للنبي ﷺ بعض عبارات، وليس هو من جهة أخرى أحاديث نفسية، «بل هو فيضان العلوم على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال. . . فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك. وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة. وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه، فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشرياً. فذلك هو الوحي، لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان، فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقي والملقى، كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل. فتارة يعبر عن ذلك المتنقش بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب. فالمصدر واحد، والمصدر متعدد، فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتها. وكلما عبر عنه بعبارة قد اقترنت بنفس التصور فذلك هو آيات الكتاب، وكلما عبر عنه بعبارة نفسية فذلك هو إخبار النبوة. فلا يرجع هذا إلى خيال بذهن محسوس الظاهرة، وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة. فنحن نرى الأشياء بواسطة القوى الطاهرة والنبي ﷺ يرى الأشياء بواسطة القوى الباطنة ـ ونحن نرى ثم نعمل، والنبي ﷺ يعلم ثم يرى».

وفي هذا النص يبين لنا ابن سينا كيف يتصل النبي بالعقل الفعال، وكيف يتعدد الموحى به إلى قرآن أو إنجيل وإلى حديث. وعبارة «إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان. إشارة من المعلم الثالث إلى أن العقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء مجردة عن الزمان وأن الملك عبارة عن عقل مجرد، وأن النبي يتصل به لأنه أوتي قوة قدسية يستطيع بها أن يتصل بالملك. فنفس النبي بما وهبت من شدة الصفاء أهل لتلقي الفيض من اللّه بالاتثال بالعقل الفعال، وبذا تنتقش بصورة الملك والحروف المختلفة وتسمع كلاماً منظوماً وترى شخصاً بشرياً.

وهكذا يؤول ابن سينا ما تقول به الشريعة من سماع النبي للملائكة ورؤيته لهم، ويراه أنه مجرد إحساس باطني يتلقاه النبي، فهو ﷺ يعلم ثم يرى، بعكس سائر البشر الذين يرون ثم يعلمون.

«وبهذه الرؤية الداخلية حل ابن سينا مشكلة الأحاديث التي وردت برؤية جبريل رجلاً، والتي تحدث بأن النبي أحياناً كان يسمع الوحي كصلصلة الجرس، ومع ذلك أبعدت الملائكة المجردة أو عقول الأفلاك عن الاختلاط والتشكل بالمادة».

سعيد زايد

تائية دعبل

بلغت هذه القصيدة في الشهرة إلى حد أنه لم يبق مؤرخ ولا رجالي إلاّ وذكرها أو أشار إليها أو ذكر أبياتاً منها وأشار إليها الشعراء في أشعارهم قال الشيخ عبد الحسين الأعسم من قصيدة مخاطباً علياً أمير المؤمنين عليه السلام:

فهب لي يا بحر الندى هبة الرضا
لدعبل في استنشاده لمدارس

وفي لسان الميزان: له القصيدة المشهورة المطولة

في أهل البيت التي أولها:

مدارس آيات خلت عن تلاوة
ومنزل وحي مقفر العرصات

وفي الأغاني: قصيدته (مدارس آيات خلت من تلاوة) من أحسن الشعر وفاخر المدائح المقولة في أهل البيت عليهم السلام وكتبها فيما يقال على ثوب وأحرم فيه وأمر بأن يكون في أكفانه. وفي معجم الأدباء: قصيدته التائية في أهل البيت من أحسن الشعر وأسنى المدائح اهـ وبلغ من شهرتها أن يحفظها لصوص الأكراد وينشدوها ويتمثلوا بها وتكون سبباً في نجاة دعبل وأصحابه منهم ورد مسلوباتهم إليهم كما يأتي.

وقد طلب المأمون من دعبل أن ينشده القصيدة فجزع فأمنه وقال: قد رويتها ولكني أحب سماعها من فيك فأنشده إياها كلها والمأمون يبكي حتى اخضلت لحيته بدمعه.

وفي تاريخ دمشق: أن المأمون لما ثبت قدمه في الخلافة وضرب الدنانير باسمه أقبل يجمع الآثار في فضائل آل الرسول فتناهى إليه فيما تناهى من فضائلهم قول دعبل:

مدارس آيات خلت من تلاوة
ومنزل وحي مقفر العرصات
لآل رسول اللّه بالخيف من منى
وبالركن والتعريف والجمرات

فما زالت تردد في صدر المأمون حتى قدم عليه دعبل فقال له: أنشدني قصيدتك التائية ولا بأس عليك ولك الأمان من كل شيء فيها فأنا أعرفها وقد رويتها إلاّ إني أحب أن أسمعها من فيك فأنشده حتى صار إلى هذا الموضع:

ألم ترني مذ ثلاثين حجة
أروح وأغدو دائم الحسرات
أرى فيئهم في غيرهم متقسما
وأيديهم من فيئهم صفرات
فآل رسول اللّه نحف جسومها
وآل زياد غلظ القصرات
بنات زياد في الخدور مصونة
وبنت رسول اللّه في الفلوات
إذا وتروا مدوا إلى واتريهم
أكفا عن الأوتار منقبضات
فلولا الذي أرجوه في اليوم أو غد
تقطع قلبي إثرهم حسرات

فبكى المأمون حتى اخضلت لحيته وجرت دموعه على نحره، وكان دعبل أول داخل وآخر خارج من عنده ولم يشعر بأسى منه

ذكر جماعة أنه أنشدها الرضا عليه السلام بمرو. وفي النبذة المختارة للمرزباني: قال دعبل: لما قلت مدارس آيات نذرت أن لا أسمعها أحداً قبل الرضا عليه السلام فسرت إليه وكان ولي عهد المأمون بخراسان فلما وصلت إليه أنشدته إياها فاستحسنها وقال: لا تنشدها أحداً حتى آمرك واتصل خبري بالمأمون فأحضرني وأمرني بإنشادها فقلت: لا أعرفها فقال: يا غلام سل ابن عمي الرضا أن يحضر فلما حضر قال له: يا أبا الحسن قلت لدعبل ينشدني مدارس آيات فذكر أنه لا يعرفها فالتفت إلي الرضا عليه السلام وقال: أنشدها فاندفعت أنشد ولم ينكر علي المأمون إلى أن بلغت إلى قولي:

وآل رسول اللّه نحف جسومهم
وآل زياد غلظ القصرات

فقال: واللّه لأنحلنها، ثم تممتها، وأمر لي بخمسين ألف درهم وأمر لي الرضا عليه السلام بمثلها فقلت: يا سيدي أريد أن تهب لي ثوباً يلي بدنك أتبرك به وأجعله كفناً فوهب لي قميصاً ومنشفة وقيل ومبطنة ووصلني الفضل بن سهل وحملني على برذون أصفر، وكنت أسايره في يوم مطير وعليه ممطر خزسوسي وبرنس منه فأمر لي به ودعا بغيره وقال: إنما آثرتك بذاك لأنه خير الممطرين فأعطيت به ثمانين ديناراً فلم تطب نفسي ببيعه وقضيت حوائجي وكررت إلى العراق فلما صرت ببعض الطريق خرج علينا أكراد يعرفون بالشاذنجان فسلبوني وسلبوا القافلة وكان ذلك في يوم

مطير فاعتزلت في قميص خلق قد بقي علي وكبر أسفي على الثوب والمنشفة التي وهبها لي الرضا عليه السلام وجعلت أحدث نفسي إنني أسألهم إياها فبينا أنا في غمرة الفكر إذ مر بي أحد الأكراد وتحته البرذون الأصفر الذي حملني عليه ابن سهل وعليه الممطر فوقف بالقرب مني فلما رأى نهاب القافلة أنشد:

أرى فيأهم في غيرهم متقسما
وأيديهم من فيئهم صفرات

ثم بكى توجعاً لأهل البيت عليهم السلام واستمر في إنشاء القصيدة وهو يبكي فلما رأيت ذلك عجبت من لص كردي يتشيع وطمعت في القميص والمنشفة فدنوت منه فقلت: يا سيدي لمن هذا الشعر فقال: ما أنت وذاك ويلك قلت: لي فيه سبب أخبرك به، قال: هذه القصيدة صاحبها أشهر من أن يجهل. قلت فمن هو؟ قال: دعبل شاعر آل محمد صلوات اللّٰه عليهم وجزاه خيراً قلت: فأنا دعبل وهذه قصيدتي فقال: أتدري ما تقول قلت: الأمر أشهر من ذلك سل من أحببت من أهل القافلة يخبرك بصحة قولي قال: إذاً واللّٰه لا يذهب لأحد من القافلة خلال فما فوقه، والحمد للّٰه الذي أقدرني على قضاء حقك يا شاعر آل محمد ثم نادى في الناس من أخذ شيئاً فليرده على صاحبه فرد علي وعلى الناس جميع أموالهم حتى لم يضع لأحد منا عقال فلما وصلت قم أعطيت بالمبطنة ألف دينار فقلت: لا واللّٰه ولا خرقة منها فلما خرجت منها وقف لي بعض أحداث قم فقطعوا عليّ الطريق وأخذوا المبطنة فعدت إلى قم وناشدتهم بصاحب المبطنة فاعترفوا لي بها وقالوا: لم نفعل هذا إلاّ رغبة في التبرك بها وما كنا نطوي عنك علم ما فعلنا فخذ الألف دينار وأعطنا أي القشرين شئت فاخترت البطانة لقربها من جسمه عليه السلام وأعطوني ألف دينار ثمن الظهارة.

وفي الأغاني قصد دعبل بهذه القصيدة أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام بخراسان فأعطاه عشرة آلاف درهم من الدراهم المضروبة باسمه وخلع عليه خلعة من ثيابه فأعطاه بها أهل قم ثلاثين ألف درهم فلم يبعها فقطعوا عليه الطريق فأخذوها فقال لهم: إنها إنما للّٰه عزَّ وجلَّ وهي محرمة عليكم فدفعوا له ثلاثين ألف درهم فحلف أن لا يبيعها أو يعطوه بعضها ليكون في كفنه فأعطوه فرد كم فكان في أكفانه. وفي رجال الكشي. قال أبو عمرو (الكشي): بلغني أن دعبل بن علي وفد على أبي الحسن الرضا عليه السلام بخراسان فلما دخل عليه قال: إني قد قلت قصيدة وجعلت في نفسي أن لا أنشدها أحداً أولى منك فقال: هاتها فأنشد قصيدته التي يقول فيها:

ألم ترني مذ ثلاثين حجة
أروح وأغدو دائم الحسرات
أرى فيأهم في غيرهم متقسما
وأيديهم من فيئهم صفرات

فلما فرغ من إنشادها قام أبو الحسن عليه السلام ودخل منزله وبعث إليه بخرقة فيها ستمائة دينار وقال للجارية: قولي له يقول لك مولاي: استعن بهذه على سفرك واعذرنا فقال دعبل: لا واللّٰه ما هذا أردت ولا له خرجت ولكن قولي له: هب لي ثوباً من ثيابك. فردها عليه أبو الحسن عليه السلام وقال له: خذها وبعث إليه بجبة من ثيابه فخرج دعبل حتى ورد قما فنظروا إلى الجبة فأعطوه بها ألف دينار فأبى عليهم وقال: لا واللّٰه ولا خرقة منها بألف دينار ثم خرج من قم فاتبعوه وقد جمعوا عليه وأخذوا الجبة فرجع إلى قم وكلمهم فيها فقالوا: ليس إليها سبيل ولكن إن شئت فهذه ألف دينار وخرقة منها. وروى الصدوق في العيون في هذا الخبر بوجه أبسط فروى بسنده عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: دخل دعبل بن علي الخزاعي على أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقال: يا ابن رسول اللّٰه إني قد قلت فيكم قصيدة وآليت على نفسي أن لا أنشدها أحداً قبلك فقال: (مدارس آيات) البيت فلما بلغ إلى قوله: (أرى فيأهم) البيت بكى أبو الحسن وقال: صدقت يا خزاعي فلما بلغ إلى قوله:

إذا وتروا مدوا إلى واتريهم
أكفا عن الأوتار منقبضات

جعل أبو الحسن يقلب كفيه ويقول: أجل واللّه منقبضات. فلما بلغ إلى قوله:

لقد خفت في الدنيا وأيام سعيها
وإني لأرجو الأمن بعد وفاتي

قال الرضا عليه السلام: آمنك اللّه يوم الفزع الأكبر.

ثم نهض الرضا عليه السلام بعد فراغ دعبل من إنشاد القصيدة وأمره أن لا يبرح من موضعه فدخل الدار ثم خرج الخادم إليه بمائة دينار رَضوية فقال له: يقول لك مولاي اجعلها في نفقتك فقال دعبل: واللّه ما لهذا جئت ولا قلت هذه القصيدة طمعاً في شيء يصل إليّ ورد الصرة وسأل ثوباً من ثياب الرضا عليه السلام ليتبرك ويتشرف به فأنفذ إليه الرضا جبة خز مع الصرة وقال له الخادم: خذ هذه الصرة فأنت ستحتاج إليها ولا تراجعني فيها فأخذ الصرة والجبة وسار من مرو في قافلة فلما بلغ ميات قوهان وقع عليهم اللصوص فأخذوا القافلة بأسرها وكتفوا أهلها ومعهم دعبل وجعلوا يقتسمون السلب فتمثل أحدهم بقول دعبل: (أرى فيأهم) البيت فقال له دعبل: لمن هذا البيت قال لرجل من خزاعة اسمه دعبل فقال: أنا قائل هذه القصيدة التي منها هذا البيت فوثب الرجل إلى رئيسهم وكان يصلي على رأس تل وكان من الشيعة فأخبره فجاء وأطلق دعبلاً ومن معه واستنشده القصيدة فأنشدها ورد عليهم ما أخذ منهم كرامة لدعبل وسار دعبل حتى أتى قم فسألوه أن ينشدهم القصيدة فأمرهم أن يجتمعوا في المسجد الجامع فاجتمعوا وصعد المنبر فأنشدهم القصيدة فوصلوه من المال والخلع بشيء كثير واتصل بهم خبر الجبة فجرى له معهم ما مر عن الكشي. وانصرف دعبل إلى وطنه فوجد اللصوص قد أخذوا جميع ما كان في منزله فباع المائة دينار التي كان وصله بها الرضا من الشيعة كل دينار بمائة درهم (وإنما قيمته عشرة دراهم) فذكر قول الرضا عليه السلام إنك ستحتاج إليها.

وفي الأغاني بسنده عن موسى بن عيسى المرزوي وكان منزله بالكوفة: سمعت دعبل بن علي وأنا صبي يتحدث في مسجد المروزية قال: دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام فقال لي: أنشدني شيئاً مما أحدثت فأنشدته:

مدارس آيات خلت من تلاوة
ومنزل وحي مقفر العرصات

حتى انتهيت إلى قولي:

إذا وتروا مدوا إلى واتريهم
أكفا عن الأوتار منقبضات

فبكى وأومأ إليّ خادم كان على رأسه أن اسكت فسكت ساعة ثم قال لي: أعد فأعدت حتى انتهيت إلى هذا البيت أيضاً فأصابه مثل ما أصابه في المرة الأولى وأومأ الخادم إليّ أن اسكت فسكت فمكثت ساعة أخرى ثم قال لي: أعد فأعدت حتى انتهيت إلى آخرها فقال لي: أحسنت ثلاث مرات ثم أمر لي بعشرة آلاف درهم مما ضرب باسمه ولم تكن وقعت إلى أحد وأمر لي من في منزله بحلي كثير أخرجه إلي الخادم فقدمت العراق فبعت كل درهم منها بعشرة دراهم اشتراها مني الشيعة فحصل لي مائة ألف درهم فكان أول مال استفدته. قال أبو الفرج: وحدثني حذيفة بن محمد أن دعبلاً قال له: إنه استوهب من الرضا عليه السلام ثوباً قد لبسه ليجعله في أكفانه فخلع جبة كانت عليه فأعطاه إياها وبلغ أهل قم خبرها فسألوه أن يبيعهم إياها بثلاثين ألف درهم فلم يفعل فخرجوا عليه في طريقه فأخذوها منه غصباً وقالوا له: إن شئت أن تأخذ المال فافعل وإلاّ فأنت أعلم فقال لهم: إني واللّه لا أعطيكم إياها طوعاً ولا تنفعكم غصباً وأشكوكم إلى الرضا عليه السلام فصالحوه على أن أعطوه الثلاثين الألف الدرهم وفرد كم من بطانتها فرضي بذلك.

وقد وقع بعض الاختلاف بين هذه الروايات ففي رواية المرزباني إن جائزة الرضا كانت خمسين ألف درهم وفي رواية الأغاني إنها كانت عشرة آلاف درهم مما ضرب باسمه وفي ورواية الكشي إنها ستمائة دينار ولم يقيد بالرضوية وفي رواية العيون إنها مائة دينار

رضوية ويمكن الجمع بتفاوت الدراهم في ذلك العصر وأن الرضوية كانت تزيد عن أعلى الدراهم المتعارفة وأمّا الاختلاف في التعبير بين الدراهم والدنانير فبأن أحدهما يؤول إلى الآخر وأن الستمائة دينار لم تكن رضوية والمائة دينار كانت رضوية كل واحد منها مقابل ستة والمبطنة والجبة لعل معناها واحد. وفي خبر المرزباني والكشي إنهم أعطوه بالمبطنة ألف دينار وفي رواية الأغاني أنهم أعطوه بالخلعة ثلاثين ألف درهم ويمكن الجمع بأن الدنانير الرضوية يعادل الواحد منها ثلاثة من غيرها والدينار المتعارف يعادل عشرة دراهم وفي بعضها إنهم أعطوه البطانة وأخذوا الظهارة وفي بعضها إنهم أعطوه كماً منها وفي بعضها خرقة ويمكن الجمع بأنه صارت المقاولة أولاً على شيء من ذلك ثم اتفقوا على غيره أمّا التعبير بأن أهل قم قطعوا عليه الطريق فالمراد به بعضهم وهم الأحداث كما صرح به في الخبر الآخر وإلاّ فأهل قم معدن التقوى في كل عصر وفيهم العلماء ورواة الأخبار فلم يكونوا ليستحلوا أخذ الجبة من دعبل قهراً ليتبركوا بها وأهل قم بحبهم لأهل البيت عليهم السلام وتهالكهم في محبة الإمام الرضا عليه السلام والتبرك بآثاره دفعوا في جبة لعلها لا تساوي مائة درهم ثلاثين ألف درهم. ولما إبى دعبل أن يبيعها أخذها منه الأحداث قهراً شاء أو أبى إذ كيف تفوتهم بركة هذه الجبة وقد مرت ببلدهم ويذهب بها دعبل ولا يرضى ببيعها وقد دفعوا له أضعاف قيمتها، إذاً فدعبل مستحق لأن تؤخذ منه قهراً ويتركها مرغماً. وأراد دعبل أن يقنعهم بأنهم إنما يريدونها للبركة والبركة لا تحصل مع أخذها قهراً لأنه مرغم فلم ينفع فيهم ذلك وأصروا على أنه إما أن يرضى بثلاثين ألف درهم أو لا سبيل إلى إرجاعها إليه فلما رأى دعبل ذلك ذكر وجهاً جامعاً للصلح وهو أخذه الدراهم وقطعة منها فهي إنما تراد للبركة لا للبس فقبلوا وانتهى الأمر. فللّه دركم يا أهل قم يا أهل الإيمان وأهل الحب الخالص لأهل البيت عليهم السلام. واللّه أنتم يا شبان قم وأهل الفتوة فيها بما فعلتم وإن كان أوله غصباً محرماً ولا بد أن يكون الباري تعالى غفر لكم ما فرض بخلوص نيتكم. هذا ما كان من أهل قم في شأن الجبة.

أمّا رئيس هؤلاء اللصوص التقي الورع الذي كان يصلي على رأس التل وأصحابه يقتسمون المسلوبات فبماذا كان يناجي ربه في صلاته ويتضرع إليه أكان يقول له: يا رب استرنا بسترك ولا تطلع أحداً علينا لنفوز بما سلبناه أم كان يقول: يا رب اغفر لنا ذنبنا الذي اقترفناه فيجيبه اللّه تعالى لا مغفرة لكم إلاّ برد المسلوبات لأهلها وهل قرأ في صلاته مع الفاتحة وما جزاء الذين يسعون في الأرض فساداً إلاّ أن يقتلوا أو يصلبوا (الآية). لا شك أنه كان يقرأ غيرها ولو قرأها لرد المسلوب إلى أهله. وتذكرنا هذه القصة بما حكاه لي بعض الإيرانيين حين تشرفي بزيارة الإمام الرضا عليه السلام عام ١٣٥٣ قال: خرج اللصوص على قافلة فسلبوها وفي جملة المسلوبات قرآن شريف فلحق الذي أخذه صاحب القرآن وطلب منه أن يجعله في حل منه لأنه يريد أن يعلم ولده القراءة فيه فجعله في حل لخوفه منه.

وفي معجم الأدباء نسخ هذه القصيدة مختلفة في بعضها زيادات يظن إنها مصنوعة ألحقها بها أناس من الشيعة. (وأقول) لعل اختلاف نسخها لأن بعضهم لطولها أورد بعضها وترك البعض ونفسها واحد لا تفاوت فيه فالظن بأن الزيادات مصنوعة لا شاهد له ولعل ظنه بأن الزيادة مصنوعة لأن فيها ما لم تألفه نفسه وأورد منها خمسة وأربعين بيتاً أولها: قوله: مدارس آيات. وقالوا: إن ذلك ما صح منها وهذه هي القصيدة التائية المنوه عنها بتمامها[1]:

تجاوبن بالأرنان والزفرات
نوائح عجم اللفظ والنطقات

يخبرن بالأنفاس عن سر أنفس
أسارى هوى ماض وآخر آت

---

(١) أعيان الشيعة.

فاسعدن أو اسعفن حتى تقوضت
صفوف الدجى بالفجر منهزمات
على العرصات الخاليات من المهى
سلام شج صب على العرصات
فعهدي بها خضر المعاهد مألفا
من العطرات البيض والخفرات
ليالي يعدين الوصال على القلى
ويعدى تدانينا على الغربات
وأذهن يلحظن العيون سوافرا
ويسترن بالأيدي على الوجنات
وإذ كل يوم لي بلحظي نشوة
يبيت لها قلبي على نشوات
فكم حسرات هاجها بمحسر
وقوفي يوم الجمع من عرفات
ألم تر للأيام ما جر جورها
على الناس من نقص وطول شتات
ومن دول المستهزئين ومن غدا
بهم طالباً للنور في الظلمات
فكيف ومن أنى يطالب زلفة
إلى اللّه بعد الصوم والصلوات
سوى حب أبناء النبي ورهطه
وبغض بني الزرقاء والعبلات
وهند وما أدت سمية وابنها
أولو الكفر في الإسلام والفجرات
هم نقضوا عهد الكتاب وفرضه
ومحكمه بالزور والشبهات
ولم تك إلا محنة كشفتهم
بدعوى ضلال من هن وهنات
تراث بلا قربى وملك بلا هدى
وحكم بلا شورى بغير هداة
رزايا أرتنا خضرة الأفق حمرة
وردت أجاجا طعم كل فرات
وما سهلت تلك المذاهب فيهم
على الناس إلا بيعة الفلتات
وما قيل أصحاب الفعيلة جهرة
بدعوى تراث في الضلال بتات
ولو قلد الموصى إليه زمامها (أمورها)
لزمت بمأمون على العثرات
أخي خاتم الرسل المصفى من القذى
ومفترس الأبطال في الغمرات
فإن جحدوا كان الغدير شهيده
وبدر واحد شامخ الهضبات
وأي من القرآن تتلى بفضله
وإيثاره بالقوت في اللزبات
وغر خلال أدركته بسبقها
مناقب كانت فيه مؤتنفات
مناقب لم تدرك بخير (بكيد) ولم تنل
بشيء سوى حد القنا الذربات
نجي لجبريل الأمين وأنتم
عكوف على العزى معاً ومناة
بكيت لرسم الدار من عرفات
وأذريت دمع العين بالعبرات
وفك عرى صبري وهاجت صبابتي
رسوم ديار قد عفت وعرات
مدارس آيات خلت من تلاوة
ومنزل وحي مقفر العرصات
لآل رسول اللّه بالخيف من منى
وبالبيت والتعريف والجمرات
ديار لعبد اللّه بالخيف من منى
وللسيد الداعي إلى الصلوات
ديار علي والحسين وجعفر
وحمزة والسجاد ذي الثفنات
ديار لعبد اللّه والفضل صنوه
نجي رسول اللّه في الخلوات
وسبطي رسول اللّه وابني وصيه
ووارث علم اللّه والحسنات
منازل وحي اللّه ينزل بينها
على أحمد المذكور في السورات

منازل قوم يهتدى بهداهم
فتؤمن منهم زلة العثرات
منازل كانت للصلاة وللتقى
وللصوم والتطهير والحسنات
منازل لا فعل يحل بربعها
ولا ابن فعال هاتك الحرمات
ديار عفاها جور كل منابذ
ولم تعف للأيام والسنوات
فيا وارثي علم النبي وآله
عليكم سلام دائم النفحات
لقد أمنت نفسي بكم في حياتها
وإني لأرجو الأمن بعد مماتي
قفا نسأل الدار التي خف أهلها
متى عهدها بالصوم والصلوات
وأين الأولى شطت بهم غربة النوى
أفانين في الآفاق (الأقطار) مفترقات
هم أهل ميراث النبي إذا اعتزوا
وهم خير سادات وخير حماة
إذا لم نناج اللّه في صلواتنا
بأسمائهم لم يقبل الصلوات
مطاعيم في الأعسار في كل مشهد
لقد شرفوا بالفضل والبركات
وما الناس إلاّ غاصب ومكذب
ومضطغن ذو أحنة وترات
إذا ذكروا قتلى ببدر وخيبر
ويوم حنين أسبلوا العبرات
فكيف يحبون النبي ورهطه
وهم تركوا أحشاءهم وغرات
لقد لاينوه في المقال وأضمروا
قلوباً على الأحقاد منطويات
فإن لم تكن إلا بقربى محمد
فهاشم أولى من هن وهنات
سقى اللّه قبراً بالمدينة غيثه
فقد حل فيه الأمن بالبركات
نبي الهدى صلى عليه مليكه
وبلغ عنا روحه التحفات
وصلى عليه اللّه ما ذر شارق
ولاحت نجوم الليل مبتدرات

* * *

أفاطم لو خلت الحسين مجدلا
وقد مات عطشاناً بشط فرات
إذا للطمت الخد فاطم عنده
وأجريت دمع العين في الوجنات
أفاطم قومي يا ابنة الخير واندبي
نجوم سماوات بأرض فلاة
لقد أمنت نفسي بكم في حياتها
وإني لأرجو الأمن بعد مماتي
قبور بكوفان وأخرى بطيبة
وأخرى بفخ نالها صلواتي
وأخرى بأرض الجوزجان محلها
وقبر بباخمرى لدى الغربات
وقبر ببغداد لنفس زكية
تضمنها الرحمٰن في الغرفات

فقال الرضا عليه السلام: أفلا ألحقت لك بيتين بهذا الموضع بهما تمام قصيدتك فقال: بلى يا ابن رسول اللّه فقال الرضا عليه السلام:

وقبر بطوس يا لها من مصيبة
الحت على الأحشاء بالزفرات
إلى الحشر حتى يبعث اللّه قائما
يفرج عنا الغم والكربات

فقال دعبل: هذا القبر الذي بطوس قبر من؟ قال الرضا عليه السلام: هو قبري والحق مجهول بهما هذا البيت:

علي بن موسى أرشد اللّه أمره
وصلى عليه أفضل الصلوات

* * *

فأما الممضات التي لست بالغاً
مبالغها مني بكنه صفات

قبور بجنب النهر من أرض كربلا
معرسهم فيها بشط فرات

توفوا عطاشى بالفرات فليتني
توفيت فيهم قبل حين وفاتي

إلى اللّه أشكو لوعة عند ذكرهم
سقتني بكأس الثكل والفظعات

أخاف بأن ازدارهم فتشوقني
مصارعهم بالجزع فالنخلات

تقسمهم (تغشاهم) ريب المنون فما ترى
لهم عقوة مغشية الحجرات

خلا إن منهم بالمدينة عصبة
مدينين إنضاء من اللزبات

قليلة زوار سوى إن زورا
من الضبع والعقبان والرخمات

لهم كل يوم تربة بمضاجع
ثوت في نواحي الأرض مفترقات

تنكب لأواء السنين جوارهم
ولا تصطليهم جمرة الجمرات

وقد كان منهم في الحجاز وأرضها
مغاوير نحارون في الأزمات

حمى لم تزره المذنيات[1] وأوجه
تضيء لدى الأستار في الظلمات

إذا وردوا خيلاً بسمر من القنا
مساعير حرب أقحموا الغمرات

وإن فخروا يوماً أتوا بمحمد
وجبريل والفرقان ذي السورات

وعدوا علياً ذا المناقب والعلى
وفاطمة الزهراء خير بنات

وحمزة والعباس ذا الهدي والتقى
وجعفراً الطيار في الحجبات

أولائك لا منتوج (ملتوج) هند وحزبها
سمية من نوكى ومن قذرات

(١) في نسخة حمى لم ترده المذنبات.

ستسأل فعل عنهم وفعيلها
وبيعتهم من أفجر الفجرات

هم منعوا الآباء عن أخذ حقهم
وهم تركوا الأبناء رهن شتات

وهم عدلوها عن وصي محمد
فبيعتهم جاءت على الغدرات

وليهم صنو النبي محمد
أبو الحسن الفراج للغمرات

ملامك في آل النبي فإنهم
أحباي ما داموا[1] وأهل ثقاتي

تخيرتهم رشداً لنفسي أنهم
على كل حال خيرة الخيرات

نبذت إليهم بالمودة صادقاً
وسلمت نفسي طائعاً لولاتي

فيا رب زدني في هواي بصيرة
وزد حبهم يا رب في حسناتي

سأبكيهم ما حج للّه راكب
وما ناح قمري على الشجرات

وإني لمولاهم وقال عدوهم
وإني لمحزون بطول حياتي

بنفسي أنتم من كهول وفتية
لفك عناة أو لحمل ديات

وللخيل لما قيد الموت خطوها
فأطلقتهم منهن بالذربات

أحب قصي الرحم من أجل حبكم
وأهجر فيكم أسرتي (زوجتي) وبناتي

وأكتم حبيكم مخافة كاشح
عنيد لأهل الحق غير مواتي

فيا عين بكيهم وجودي بعبرة
فقد آن للتسكاب والهملات

لقد خفت في الدنيا وأيام سعيها
وإني لأرجو الأمن بعد وفاتي

(١)في نسخة أوادي ما عاشوا.

ألـم تـرنـي مـذ ثـلاثـيـن حـجـة
أروح وأغـدو دائـم الـحـسـرات
أرى فيأهم في غيرهم متقسماً
وأيـديـهـم مـن فـيـئـهـم صـفـرات
فكيف أداوي من جوى لي والجوى
أمـيـة أهـل الـفـسـق والـنـبـعـات
وآل زياد في الحرير (القصور) مصونة
وآل رسـول الـلّـه فـي الـفـلـوات
سأبكيكم ماذر في الأرض شارق
ونادى منادي الخير بالصلوات
وما طلعت شمس وحان غروبها
وبـالـلـيـل أبـكـيـهـم وبـالـغـدوات
ديار رسول اللّه أصبحن بلقعا
وآل زيـاد تـسـكـن الـحـجـرات
وآل رسول اللّه تسبى حريمهم
وآل زيـاد ربـة الـحـجـلات
وآل رسول اللّه نحف جسومهم[1]
وآل زياد حفل (غلظ) القصرات
إذا وتـروا مـدوا إلـى واتـريـهـم
أكـفـاً عـن الأوتـار مـنـقـبـضـات
فلولا الذي أرجوه في اليوم أو غد
تـقـطـع نـفـسـي إثـرهـم حـسـراتي
خـروج إمـام لا مـحـالـة خـارج
يقوم على اسم اللّه والبركات
يـمـيّـز فـيـنـا كـل حـق وبـاطـل
ويجزي على النعماء والنقمات
فيا نفس طيبي ثم يا نفس أبشري
فـغـيـر بـعـيـد كـلـمـا هـو آتـي
ولا تجزعي من مدة الجور إنني
أرى قـوتـي قـد آذنـت بـشـتـات
فإن قرب الرحمٰن من تلك مدتي
وآخـر مـن عـمـري ووقـت وفـاتـي
شفيت لم ولم أترك لنفسي غصة
ورويت منهم منصلي وقناتي
فإن من الرحمٰن أرجو بحبهم
حياة لدى الفردوس غير تبات
عسى اللّه أن يرتاح للخلق إنه
إلى كل قوم دائم اللحظات
فإن قلت غرفاً أنكروه بمنكر
وغطوا على التحقيق بالشبهات
تقاصر نفسي دائماً عن جدالهم
كفاني ما ألقى من العبرات
أحاول نقل الصم عن مستقرها
وأسماع أحجار من الصلدات
فحسبي منهم أن أبوء بغصة
تردد في صدري وفي لهواتي
فمن عارف لم ينتفع ومعاند
تميل به الأهواء للشهوات

وقال الشاعر الدمشقي أحمد صندوق مذيلاً لقصيدة دعب:

وقبر غدا فرداً بظاهر جلق
«لزينب» بين النهر والهضبات
أصابته من أم المصائب نفحة
فعمته بالألطاف والبركات
مقيم على ظهر الطريق غدت له
معالم دين اللّه منطمسات
سليلة بيت الوحي أمست فريدة
به بين حساد لها وعداة
لقد غالبت جور الزمان وغدره
بصبر على أرزائه وثبات
وقد فوجئت طول الحياة وبعدها
ببين وثكل موجع وشتات
كما بيضت تاريخ مجد ابن أمها
بما كتبت من ناصع الصفحات
فكم وقفت بين الطغاة مواقفاً
سقتهم كؤوس السم بالكلمات

---

(١) في نسخة هلب رقابهم.

ثوت حيث وافاها الحمام غريبة
تحاط بأخصام لها وطغاة
سوى عصبة قلت وقل غناؤها
ترى ودها من أعظم القربات
تطوف به شبانها وكهولها
وتسقي ثراه واكف العبرات

دعبل الخزاعي

صاحب التائية

هذا شاعر يصح أن نعده في شعراء العقيدة من تاريخنا الأدبي، وذلك أنه كان صاحب مذهب في عهد بني العباس، ويبدو من سيرته أنه كان يلائم بين سلوكه في شعره وبين عقيدته ومذهبه السياسي هذا.

فقد ولد دعبل بن علي الخزاعي عام ١٤٨ هجرية، في خلافة المنصور العباسي، في قرية تدعى الطيب ـ كما في تاريخ بغداد، وهي قرية بين واسط والأهواز، ونشأ في الكوفة، وقيل أنه خزاعي بالولاء وإن جده «رزين» كان مولى عبدالله بن خلف الخزاعي والد طلحة الطلحات، ولكن هذا قول ينقضه كثير من الشواهد في شعره وفي سيرته، وقد شهد أبو دلف أمام الخليفة المأمون بأن دعبلاً من خزاعة بالنسب، لا بالولاء كما يزعم هذا القول.

«دعبل» لقبه، لا اسمه، وقيل أن اسمه الحقيقي «الحسن»، ونقل عن ابن أخيه إسماعيل بن علي أن اسمه «عبد الرحمن»، وقيل أن اسمه «محمد» وفي تاريخ بغداد أنه لقب بـ«دعبل» لدعابة فيه، ويكنى «أبا علي».

وقد ولد الشاعر ونشأ على عقيدة العلويين، وكان أهل هذه العقيدة، في العهد العباسي، كما كانوا في العهد الأموي، من ذوي المذاهب السياسية الحاملة عبء المعارضة للحاكمين، وكانوا ـ لذلك ـ يحتملون النصيب الأوفر من ألوان الاضطهاد السياسي.

وكان من طبيعة هذا الوضع الذي كان عليه العلويون أن أتاح لكثير من رجال الفكر والأدب والعلم منهم، أن يكونوا على صلة باحساس الشعب، وأن يكونوا على معرفة بمواطن الظلم الاجتماعي في الأوساط الشعبية المحرومة، بل لقد كان من طبيعة وضعهم السياسي هذا، أن يكون بعضهم من أشد الناس احتمالاً لصنوف الظلم والاضطهاد والحرمان.

وقد كان هذا نصيب شاعرنا دعبل في أوائل أمره، فإنه عاش سنيه الأولى في الكوفة على ضنك شديد مريع، ويبدو ـ كما في رواية «الأغاني» ـ أن العوز قد الح عليه في الكوفة، وهو في مطالع الشباب، حتى كاد يفسد سيرته، فإذا هو متهم بجناية، ولا يصرح «الأغاني» بحقيقة هذه الجناية، وإذا برئيس شرطة الكوفة العلاء بن منظور الأسدي، يحبس «دعبلاً» الفتى بتهمته هذه، ويشفع له عمه سلمان بن رزين لدى رئيس الشرطة، ويرجو أن يضربه «لعله يتأدب»، فيضربه ثلاثمئة سوط!.

وتدل رواية «الأغاني» أن هذه الحادثة، قد خرجت بدعبل من الكوفة؛ «فلم يدخلها بعد ذلك إلاّ عزيزاً».

وفي النبذة المختارة من كتاب تلخيص أخبار شعراء الشيعة للمرزباني، أن «دعبل بن علي الخزاعي، كان شاعراً مجيداً، كان على غاية من الفقر».

ويظهر أنه حين خرج من الكوفة، قصد إلى بغداد، ولعل موهبته الشعرية يومئذ كانت تتفتح على مهل، فتبعث في نفسه ميلاً إلى المعرفة، ورغبة في تحصيل العلم، وطموحاً إلى مكانة الأدباء الشوامخ في بداءة عصر النهضة العباسية، ولكن الفقر كان معه في بغداد كذلك، فلم تتهيأ له الفرص، أول الأمر، لنيل حاجته من العيش، وتحصيل العلم، حتى اهتدى إلى الشاعر مسلم بن الوليد «صريع الغواني» فأخذ هذا يعلمه الأدب والشعر، ولكن «مسلماً» نفسه كان فقيراً مثله، وفي رواية «تاريخ دمشق» أن دعبلاً «كان في مبدأ أمره غلاماً خاملاً لا يؤبه به، وكان بينه وبين

مسلم بن الوليد ازارلا[١] يملكان غيره، فإذا أراد دعبل الخروج جلس مسلم في البيت عارياً، وإذا خرج مسلم جلس دعبل كذلك، وكانا إذا اجتمعا لدعوة يتلاصقان فيطرح هذا شيئاً منه عليه، والآخر الباقي، وكانا يعبثان بالشعر».

وليست تخلو هذه الرواية من المبالغة في وصف حالهما، ولكنهما ظاهرة الدلالة على مبلغ ما كان يعانيه أديب مثل مسلم بن الوليد كان قد اشتهر يومئذ في حلقات الأدب ببغداد بدليل أنه تصدى لتعليم دعبل وترويضه على ممارسة الشعر.

ويبقى دعبل هكذا، في عاصمة الخلافة، يتعلم ويتأدب، على هذا الحال، حتى يكون قد تزود من ثقافة بغداد، يومئد، بزاد حسن وحتى حذق صناعة الشعر، واكتملت عدته اللغوية والعلمية لإظهار مواهبه.

وقد رأيت أنه لم يستطع الوصول إلى هذه الغاية، إلاّ باحتمال قسوة العيش ولوعة الحرمان، مع خمول الذكر إلاّ في أوساط المجهولين المحرومين، في حين كانت بغداد تضج باسماء الشعراء الذين شقوا طريقهم إلى بلاط الخلافة، وكان العهد يومذاك، عهد الرشيد.

ويظل دعبل في محنة الفقر وخمول الاسم، على رغم ما وصل إليه من نضج الشاعرية، حتى يكون ذات يوم، فإذا الرشيد يطلب إلى بعض المغنين أن يغنيه شعراً وإذا المغني هذا يختار أبياتاً لدعبل كان قد سمعها عنه حديثاً، إذ كان بعض أوساط الأدب يتناقلها ويتحدث عنها بالرضا والاعجاب، وهي هذه:

أين الشباب واية سلكا
لا، أين يطلب؟ ضل، بل هلكا
لا تعجبي، يا سلم، من رجل
ضحك المشيب برأسه، فبكى
يا سلم، ما بالشيب منقصة
لا سوقة يُبقي، ولا ملكا
قصر الغواية عن هوى قمر
أجد السبيل إليه مشتركا
وعدا بأخرى عز مطلبها
حباً يطامن دونها الحسكا
يا ليت شعري! كيف نومكما
يا صاحبي، إذ دمي سُفكا
لا تأخذا بظلامتي أحداً
طرفي، وقلبي في دمي اشتركا

وما كاد يسمع الرشيد هذا الشعر في لحن المغني، حتى يعجب به ويطرب له، فيسأل المغني عن قائله، ولكن من أين لاسم دعبل أن يلفت النظر حتى يذكره للرشيد، ولذلك يقول:

ـ هذا الشعر لبعض أحداث خزاعة ممن لا يؤبه له يدعى دعبلاً!.

وتقول الرواية هنا، وهي رواية أكثر المؤرخين، أن الرشيد أرسل إلى دعبل عشرة آلاف درهم، وحلة من حلله، ومركباً من مراكبه، وأجاز المغني، وقال للرسول: أعطه هذا، ومره بالحضور إليّ، وأن أبى فلا تجبره رفقاً به، وإكراماً واحتراماً له.

ويمضي الرسول يبحث عن «دعبل» هذا... فإذا اهتدى إليه، وأبلغه رغبة الرشيد، استجاب لدعوته دون تردد، لكي يشق أول طريقه إلى بلاط الخلافة، فإذا هو أمام الرشيد في مجلسه يستنشده الشعر، فينشده، وإذا الرشيد يزداد به إعجاباً.

من هنا بدأ اسم دعبل يظهر بين الشوامخ، ولولا هذه الحادثة، لطال لبثه في غمار الموهوبين المجاهيل، ثم مضى اسم دعبل يلمع ويسطع، ومضت أبياته تشتهر وتسير على ألسنة الأدباء والشعراء والملوك والأمراء، حتى قيل أن دعبل انشدها أبا نواس، فقال له: أحسنت ملء فيك وأسماعنا». وقيل أن مسلم بن الوليد، أستاذ دعبل، لم يأذن له بإظهار شعره حتى سمع هذه الأبيات، فقال له: «إذهب الآن، فأظهر شعرك كيف شئت». ثم غنى بها المغنون والجواري.

---

(١) الأزار: ما يتستر به، أو ملحفة.

وليست هذه الأبيات من أفضل شعر دعبل، ولكن الترف العقلي والمادي في أوساط الملوك والأمراء ومن يلوذ بهم من الشعراء، يومذاك، قد أقام لهذه الأبيات مجدها الذي ترى.

ولكن المهم الآن في سيرة دعبل، أن هذه الحادثة قد فتحت له باباً جديداً في التاريخ، فإنه منذ بدأت صلته ببلاط الخلافة على هذا النحو، تعرّف سبيله إلى الحياة السياسية، وأخذ يجد لعقيدته ومذهبه السياسي مدخلاً يدخل بهما منه إلى جوانب هذه الحياة العامة يرى فيها المظالم والمساوىء، ويكشف منها ما يستطيع كشفه انتصاراً لعقيدته ورأيه، ثم انتصاراً للناس فيما ينالهم من عنت هذه المظالم والمساوىء.

ولكن المؤرخين لم يتعمقوا هذا الأمر من سيرة دعبل، وأخذوا بالظواهر وحدها، فإذا هم يرون إلى دعبل يمدح الرشيد، ثم إذا به يذمه ويهجوه، ثم يرون إلى أمره كذلك مع المأمون والمعتصم وعبد الله بن طاهر وغيرهم من الملوك والأمراء والوزراء الذين كانت السياسة العامة ودفة نظام الحكم السياسي بأيديهم، فيسمي المؤرخون هذه الظاهرة من دعبل خيانة «لاولياء نعمته»، وينسبون إليه عدم الوفاء.

وهذا صاحب «الأغاني» مثلاً يقول في دعبل أنه «شاعر مطبوع خبيث اللسان لم يسلم عليه أحد من الخلفاء ولا من وزرائهم ولا أولادهم ولا ذو نباهة، أحسن إليه أو لم يحسن، ولا افلت منه كثير أحد، وكان من الشيعة المشهورين بالميل إلى علي عليه السلام، ولم يزل مرهوب اللسان وخائف من هجائه للخلفاء، فهو ـ دهره كله ـ هارب متوار».

وهذا صاحب «تاريخ بغداد» يقول فيه أن «أصله من الكوفة، ويقال من قريقسيا وكان يتنقل في البلاد، وأقام ببغداد مدة ثم خرج منها هارباً من المعتصم لما هجاه، وعاد إليها بعد ذلك، وكان خبيث اللسان، قبيح الهجاء».

ولعلك لا تقرأ فصلاً في تاريخ الأدب العباسي يُذكر فيه دعبل، إلاّ ويقترن اسمه فيه بأنه «خبيث اللسان» وأنه يسيء إلى من أحسن إليه، ويضربون لك الأمثال بموقفه من الرشيد والمأمون والمعتصم وغيرهم.

والواقع أن دعبل نفسه قد ألقى ضوءاً على هذه الظاهرة في سلوكه، حين قال هذه الأبيات يتوعد بها المأمون.

ايسومني المأمون خطة عاجز
أو ما رأى بالأمس رأس محمد[١]
يوفي على هام الخلائق مثلما
توفي الجبال على رؤوس القردد
لا تحسبن جهلي كحلم أبي، فما
حلم المشايخ مثل جهل الأمرد
إني من القوم[٢] الذين سيوفهم
قتلت أخاك وشرفتك بمقعد
شادوا بذكرك بعد طول خموله
واستنقذوك من الحضيض الأوهد

فإن دعبلاً حين قال له إبراهيم بن المدبر: «أنت أجرأ الناس وأقدمهم حيث تقول هذا الشعر في المأمون»، أجاب:

ـ أنا أحمل خشبتي منذ أربعين سنة فلا أجد من يصلبني عليها.

وما كان لرجل، مثل دعبل، أن يقول هذا القول، لمجرد كونه شاعراً «خبيث اللسان» كما يصفه المؤرخون، فإن من يحمل خشبته أربعين سنة يتعرض لصالبيه، إنما هو في الواقع يحمل غرضاً كبيراً تخف المسألة الشخصية المحض في ميزانه، وتفسير هذا أن دعبلاً كان على مذهب المعارضة السياسية تأبى عليه أن يهادن سلطان الحاكمين العباسيين، لأنه كان يعتقد، في مذهبه السياسي هذا، أنهم يغتصبون السلطان اغتصاباً.

---

(١) يعني رأس محمد الأمين بن الرشيد.

(٢) يقصد خزاعة، لأن عبد الله بن طاهر قائد المأمون من خزاعة وهو قائد الحملة على الأمين في سبيل خلافة المأمون.

فليس «خبث اللسان» وليس «عدم الوفاء» ـ إذن ـ سبب موقفه المعروف من الرشيد، إذ مدحه، ثم هجاه وذمه في مثل قوله حين مات الرشيد:

قبران في طوس[١]: خير الخلق كلهم
وقبر شرهم[٢]، هذا من العبر

وليس «خبث اللسان» ولا «عدم الوفاء» كذلك سبب موقفه من الأمين يوم مات والده واستخلف هو بعده، إذ قال:

الحمد لله، لا صبر، ولا جلد
ولا رقاد إذا أهل الهوى رقدوا
خليفة مات لم يحزن له أحد
وآخر قام لم يفرح به أحد
فمر هذا ومر الشوم يتبعه
وقام هذا وقام الشوم والنكد

وقيل أن دعبل قال البيتين الأولين حين مات المعتصم وقام الواثق.

وفي هذا الضوء نفسه، نفسر موقفه من إبراهيم بن المهدي المغني حين بايعه بنو العباس بالخلافة، مذ بايع المأمون أمام العلويين علياً بن موسى الرضا بولاية العهد، وقد قل المال عند إبراهيم بن المهدي، فخرج رسوله إلى الناس، وهم محتشدون ينتظرون أقواتهم، فصرح لهم أنه لا مال عنده، فقال بعض الجماهير المحتشدة ساخراً:

ـ أخرجوا إلينا خليفتنا المغني يعطي أهل هذا الجانب ثلاثة أصوات، وأهل هذا الجانب ثلاثة أصوات، فيكون ذلك عطاؤه لهم!.

وبعد أيام، من هذا الحادث، أنشد دعبل:

يا معشر الأجناد لا تقنطوا
وأرضوا بما كان، ولا تسخطوا
فسوف تعطون «حنينية»[١]
يلذها الأمرد، والأشمط
والمعبديات[٢] لقوادكم
لا تدخل الكيس، ولا تُربط
وهكذا يرزق قواده
خليفة مصحفه «البربط[٣]»
قد ختم الصك بأرزاقكم
وصحح العزم، فلا تُغمطوا
بيعة إبراهيم مشؤومة
يُقتل فيها الخلق، أو يقحطوا

وفي ضوء سياسته المعارضة هذه، وتنكره لأهل الحكم العباسي، ومن يتصل بجهاز هذا الحكم من وزراء وقادة وولاة، كان يرى إلى نقائص الدولة ونقائص رجالها، ويرى إلى علاقاتها بالشعب الذي تحكمه، فيدرك الخلل في ميزان العدل وميزان الحكم كله.

وفي هذا الضوء ذاته، قال ما قاله في أبي عباد وزير المأمون الذي كان معروفاً بشراسته مع الناس والكتاب وصغار الموظفين:

أدنى الأمور لضيعة وفساد
أمر يديره أبو عباد
خرق[٤] على جلسائه، فكأنهم
حضروا لملحمة، ويوم جلاد
يسطو على كتابه بدواته[٥]
فمضمخ بدم ونضح مداد
وكأنه من «دير هرقل[٦]» مفلت
حرد، يجر سلاسل الأقياد

(١) طوس: مدينة هي حاضرة خراسان حيث دفن الرشيد والإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام.
(٢) يعني بالأول قبر الإمام الرضا عليه السلام، وبالثاني قبر الرشيد.

(١) ألحان منسوبة إلى حنين المغني.
(٢) يقصد ألحان معبد المغني.
(٣) البربط: الآلة الموسيقية التي تسمى الكمنجة اليوم.
(٤) خرق: «بفتح الخاء وكسر الراء»: احمق.
(٥) كان أبو عباد يقذف كتابه بالدواة كلما غضب، وكان سريع الغضب.
(٦) مستشفى للمجانين.

فاشدد أمير المؤمنين وثاقه
فأصح منه بقية الحداد[١]

ويؤيد الرأي بأن دعبلاً كان يهجو مثل هذا الهجو، لا عن محض هوى ذاتي، بل انتصاراً لعقيدة يعتقدها، موقف المأمون نفسه من شاعرنا بالرغم من هجائه إياه تقدم، وذلك أن المأمون كان ذا ميل معروف للعلويين، وقد ولى الإمام الرضا ولاية عهده، وكان يعلم من حال دعبل أنه يهجو العباسيين ورجال دولتهم عن رأي وعقيدة، لا عن «خبث لسان» و«عدم وفاء» ولذلك عفا عنه، وتناسى قوله فيه وفي أبيه وأخيه وعمه.

وقد قيل للمأمون يوماً أن دعبل قد هجاك. فقال: من أقدم على هجو أبي عباد مع جنونه، كيف لا يقدم على هجوي مع حلمي.

والأمر عند المعتصم، في موقفه من دعبل، يختلف عن أمر المأمون، فقد كان المعتصم يغضب لكل ما يقوله دعبل في أحد من بني العباس أو من رجال دولتهم، حتى لقد هم بقتله حين بلغه ما قاله في أبيه الرشيد بعد موته، فهرب دعبل واختفى زمناً في الجبل، وهجا المعتصم هجاء لاذعاً، في مثل قوله:

بكى لشتات الدين مكتئب صب
وفاض بفرط الدمع من عينه غرب
وقام إمام لم يكن ذا هداية
فليس له دين، وليس له لب

ومن هذه القصيدة في المعتصم يصف اضطراب حال الشعب، وانتشار الفقر والظلم:

فقد ضاع أمر الناس حين تسوسهم
وحل بهم عسر، وقد عظم الخطب
وقد ضاع ملك الناس إذ ساس ملكهم
وصيف، واشناص، قد عظم الكرب[٢]

هكذا وقف دعبل، طوال عهده بممارسة الشعر، من الدولة العباسية، وقد احتمل بذلك عناء التشريد، وطوف في الآفاق هارباً وسائحاً، فرحل إلى خراسان وإلى بلاد الشام ومصر والمغرب، وقد طالت الفته، أثناء أسفاره وتشرده، بالشراة الثائرين والصعاليك المشردين.

وما اقتصر شعره في تأييد عقيدته ومذهبه السياسي على هجاء الحكام العباسيين، بل لقد مدح أهل البيت من أبناء علي بن أبي طالب، ورثى شهداء كربلاء، وسائر من قتل منهم في مختلف العهود السياسية. واشهر شعره، في أهل البيت قصيدته التائية التي يقول فيها تعريضاً بظلم الحاكمين:

ألم تر للأيام ما جرّ جورها
على الناس من نقص، وطول شتات
ومن دول المستهترين ومن غدا
بهم طالباً للنور في الظلمات
فكيف، ومن أنّى يطالب زلفة
إلى الله بعد الصوم والصلوات

ويقول فيها:

تراث بلا قربى، وملك بلا هدى
وحكم بلا شورى، بغير هداة
رزايا ارتنا خضرة الأفق حمرة
وردت أجاجاً طعم كل فرات

ثم يرثي الحسين بن علي في هذه القصيدة:

فأما الممضّات التي لست بالغا
مبالغها مني بكنه صفات
قبور بجنب النهر من أرض كربلا
معرسهم فيها بشط فرات
توفوا عطاشى بالفرات، فليتني
توفيت فيهم قبل حين وفاتي

ويشير إلى اضطهاد العلويين وتكاثر ضحاياهم:

---

(١) إشارة إلى شخص معروف بالحمق.

(٢) وصيف واشناص تركيان جعلهما المعتصم قائدين في الجيش العباسي.

لهم كل يوم تربة بمضاجع
ثوت في نواحي الأرض مفترقات

تنكب لأواء السنين جوارهم
ولا تصطليهم جمرة الجمرات

وقد كان منهم في الحجاز وأرضها
مغاوير، نحارون في الأزمات

وبالإجمال، نقول أن شعر دعبل يكاد يكون معظمه شعراً عقائدياً، سواء ما كان منه مدحاً وما كان منه هجاء، فقد كان يمدح لعقيدته، ويهجو لعقيدته، وكان في كلا الحالين جريئاً وشجاعاً صريحاً، ولكنه ـ كما قلت في أول هذا الفصل ـ لم يستطع أن يلائم كل الملاءمة بين سلوكه الأدبي وبين مذهبه السياسي، فقد اضطر أن يمدح ناساً من رجال الدولة السياسية لمحض الحاجة إلى العطاء والجائزة، وإلاّ لظل يعاني مكاره العوز والحرمان التي كان يعانيها أول عهده ببغداد، وقبل أن يشق له الرشيد طريقه إلى بلاطه وعطائه..

وما يدرينا، فلعله كان يظل مغموراً مجهولاً، في ذلك العصر، لولا أن يغني مغني الرشيد تلك الأبيات على مسمعه ويعجب بها ويطلب إليه قائلها هذا الذي قال عنه المغني يومئذاك أنه «بعض أحداث خزاعة ممن لا يؤبه له»!.

ولكنه ـ على كل حال ـ قد مات آخر الأمر قتيلاً بهجوه السياسي، وصلب على خشبته التي حملها أربعين سنة، وذلك عام ٢٤٦ هجرية، بعد أن عاش نحو ٩٧ عاماً، وقد جاء في تاريخ دمشق أن المعتصم قتله وقيل أن ابن طوق التغلبي هو الذي قتله لهجائه إياه، وإنه أرسل إليه من اغتاله في إحدى العشيات بقرية في نواحي السوس بالأهواز، وكان أبو تمام قد مات قبله، فرثاهما البحتري بقوله»:

قد زاد في كلفي، وأوقد لوعتي
مثوى حبيب يوم مات، ودعبل

أخوي، لا تزل السماء مخيلة
تغشا كما بسماء مزن مسبل

جدث على الأهواز يبعد دونه
مسرى النعي، ورمسة بالموصل[1]

د. حسين مروة

تاج محل

استمرت الدول الإسلامية تتعاقب في القارة الهندية، حتى كان ظهور تيمورلنك، في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، وتدفق فتوحه جنوباً حتى الهند، التي قام بافتتاحها، واستولى على عاصمتها دلهي في سنة ١٣٩٨م، وأعلن نفسه امبراطوراً عليها. ولكنه غادرها ليمضي في فتوحه شرقاً حتى الشام.

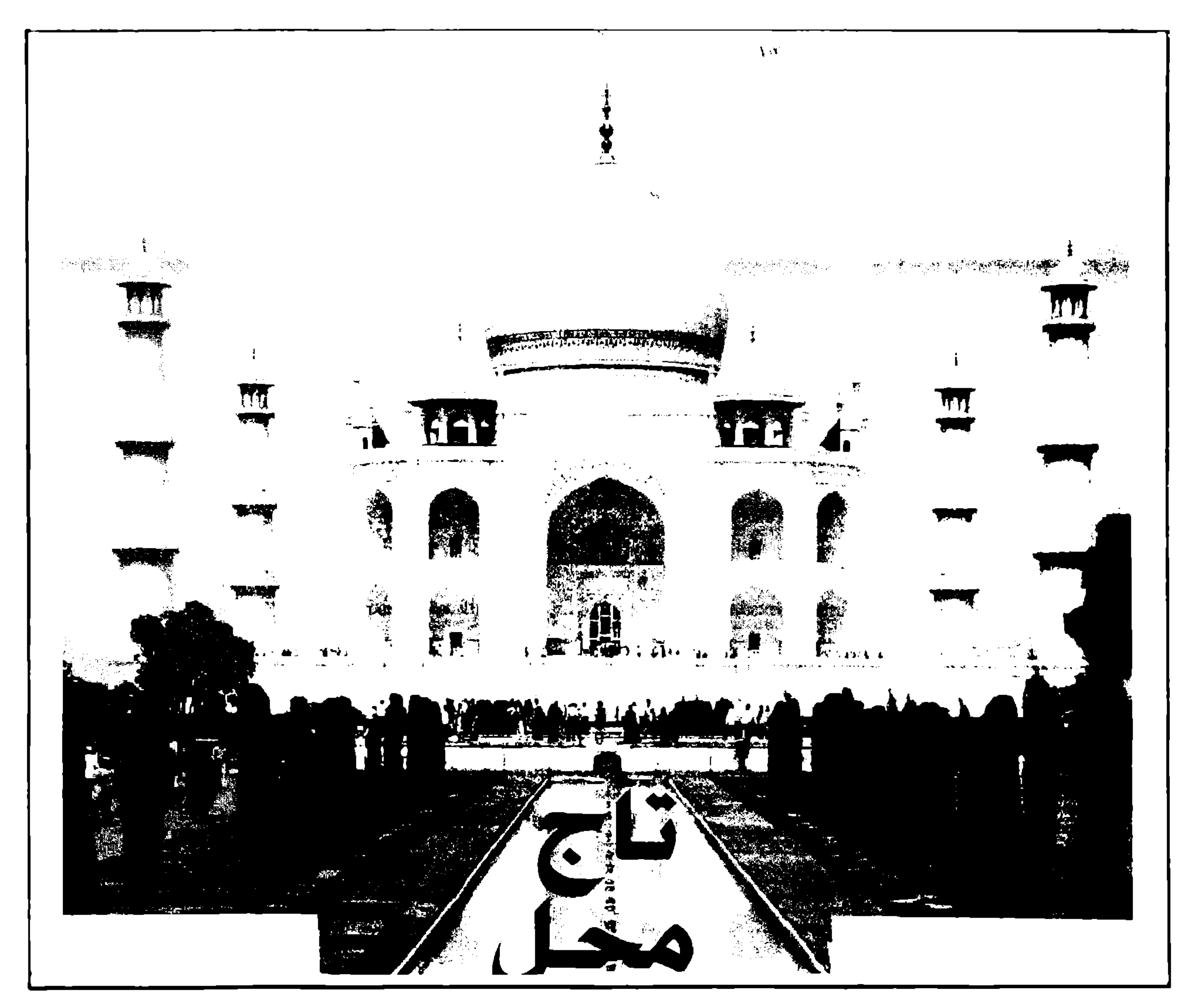
وفي أوائل القرن السادس عشر نهض حفيد لتيمور هو «بابار» وسار من كابول إلى الهند، وافتتحها عام ١٥٢٦م وأعلن نفسه امبراطوراً عليها، باعتباره وارث هذا الحق عن جده السادس تيمور، وجعل دلهي حاضرته.

ولما توفي بابار سنة ١٥٣٠م، خلفه «همايون»[2]، ولكنه لم يستطع الاحتفاظ بسلطانه، إذ غلب عليه زعيم أفغاني يدعى «سيرشاه سور»، ففرّ إلى فارس والتجأ إلى حماية ملكها، وبقي في المنفى خمسة عشر عاماً، تزوج خلالها فتاة حسناء، تدعى حميدة بانو، ورزق منها بغلام يدعى جلال الدين محمد أكبر، ولم يكن هذا الغلام فيما بعد سوى الامبراطور «أكبر العظيم».

وقيض لهمايون أن يسترد ملكه بعد هذه الفترة، ولكنه لم يعش بعد استرداد عرشه سوى أشهر قلائل، ثم توفي في سنة ١٥٥٦م، ومازال ضريحه بها، وهو الذي أقامه له ولده أكبر، من الصروح الأثرية المرموقة.

وخلفه ولده أكبر، وكان عند وفاته صبياً في الرابعة عشرة. بيد أنه كان مقدراً أن يغدو هذا الصبي أعظم أباطرة الدولة المغولية في الهند، وأن يسبغ عليه التاريخ لقب «الأعظم». وتحول أكبر من دلهي إلى مدينة أكرا،

(١) يقصد قبر دعبل بالأهواز وقبر أبي تمام بالموصل.
(٢) كان همايون شيعياً.



الواقعة في جنوبها، على ضفة نهر «جومنا»، أحد أفرع «الكنج»، فجعل منها عاصمة لامبراطوريته. ولقد كانت مدينة اكرا في الواقع، من أقدم مدن الهند، وكان الملوك المغول، يتخذون منها متنزهاً ومصيفاً، لموقعها الطبيعي الرائع، وحدائقها اليانعة، فجاء «أكبر» ليسبغ عليها صفة الحاضرة لملكه، ولينشئ فيها قلعته الشهيرة. وكان عصر أكبر من أعظم عصور الهند المسلمة، وقد اشتهر هذا الملك العظيم بإدارته وسياسته المستنيرة في التوفيق بين رعاياه من المسلمين والهنود، ومراعاة منتهى التسامح الديني.

وتوفي الامبراطور العظيم أكبر في قلعة اكرا في سنة ١٦٠٥م، بعد حكم استطال خمسين عاماً، ودفن في مقبرته الشهيرة، التي تمثل إلى جوار قلعته العظيمة في اكرا، صرحاً من أفخم صروح العصر الإسلامي المغولي. فخلفه ولده وولي عهده الأمير سليم، وتوج في قلعة اكرا باسم الأمبراطور جهان كير، أعني «فاتح العالم» ثم تزوج الأميرة الشهيرة «نورجهان». وكانت هذه الأميرة الموهوبة، من أجمل نساء عصرها، وكانت ابنة شريف فارسي نزح إلى الهند، يدعى غياث الدين محمد، وخدم في بلاط الامبراطور «أكبر»، وغدا من خيرة وزرائه. وتسمى «باعتماد الدولة». وكان جهان كير قد رآها غير مرة، وهام بها حباً ، فخشي والده الامبراطور عاقبة هذا الحب، وزوج الحسناء من شريف يدعى شيرافسان وأرسله إلى بلدة

ثانية. ولكن جهان كير، ما كاد يعتلي العرش، حتى دبر قتل شيرافسان، واستقدم أرملته إلى البلاط، لتعيش في كنف والدتها، ولبثت نورجهان بضعة أعوام ترد عروض الملك الفتى، ولكنها غلبت أخيراً على أمرها، وغدت زوجه الوفية. ولم تكن في الأصل تسمى باسمها الملكي «نورجهان»، بل كانت تسمى «مهر النساء» أي «شمس النساء»، فغيره زوجها الملك إلى «نور محل» (أعني نور القصر)، ثم غيره بعد ذلك إلى اسمها التاريخي الذي عرفت به وهو «نورجهان» أعني (نور العالم). وكان جهان كير ملكاً خليعاً مدمناً للشراب، وكان حريمه يضم الآلاف من النساء والجواري، من سائر أنحاء العالم. وقد رزق من إحداهن بولده الأمير «خرام» الذي غدا فيما بعد الامبراطور «شاه جهان» وكان مولده في سنة ١٥٩٢م.

وما كاد الأمير خرام يبلغ التاسعة عشرة من عمره، حتى خفق قلبه بحب فتاة رائعة الحسن تدعى «ارجمندبانو» وكانت في مثل سنه، إذ كان مولدها في العام نفسه، الذي وُلِدَ فيه، أعني سنة ١٥٩٢م. وكانت هذه الفتاة ابنة وزير من وزراء أبيه يدعى يمين الدولة أصاف خان. ولم يكن يمين الدولة هذا، سوى ابن اعتماد الدولة أو بعبارة أخرى لم يكن سوى شقيق للامبراطورة نورجهان.

وتمّ زواج الأمير خرام بحبيبة قلبه «راجمندبانو» في سنة ١٦١٢م. وهكذا توثقت وشائج المصاهرة مرة آخى بين ملك المستقبل، وبين أسرة الوزير، على نحو ما توثقت من قبل بينها وبين والده الملك القائم. وأضفى الأمبراطور جهان كير على زوجة ولده الحسناء اسماً جديداً هو ممتاز محل»، أعني «زينة القصر» وهو الاسم الذي خلدته صحف التاريخ. وكان زواجاً موفقاً من الجانبين. وكان الأمير الفتى يضطرم شغفاً بزوجته الحسناء. ولم يمضِ سوى قليل حتى ثار الأمير بأبيه الامبراطور جهان كير، واعتقله حتى توفي في سنة ١٦٢٧م. وفي العام التالي توج الأمير خرام باسم الامبراطور «شاه جهان».

وكانت «ممتاز محل»[١] فضلاً عن جمالها الرائع، أميرة رفيعة الخلال، رقيقة المشاعر، فياضة العطف على الفقراء والمساكين، وكانت كالملاك، تنثر من حولها أعمال البر والرحمة، هنا وهناك، ويحيطها الشعب المعجب بجمالها وخلالها، بفيض من حبه وإكباره وكانت فوق ذلك أميرة راجحة العقل والتدبير تشارك في شؤون الدولة، وتستشار في كل جليل من الأمور، وكان زوجها الأمبراطور يعهد إليها بحفظ الختم الملكي. وكانت تخرج معه في غزواته وحملاته العسكرية. وبالجملة كانت «ممتاز محل» ملكة من أعظم ملكات عصرها.

ولكن القدر كان قاسياً، ذلك أنه لم يمضِ عامان على ارتقاء شاه جهان العرش، حتى توفيت «ممتاز محل» في ظروف مؤلمة، ذلك أن الامبراطور خرج في جيشه من اكرا إلى ولاية الدكن، سنة ١٦٢٩م، ليقمع ثورة حاكمها خان جهان لودي، وكانت ترافقه «ممتاز محل» كعادتها وكانت حاملاً في أواخر أيامها. وما كاد الأمبراطور يصل إلى «برهان بور» في أواسط الهند، حتى جاءها المخاض، ووضعت طفلها الرابع عشر، ولكنها توفيت على الأثر، وذلك في شهر ديسمبر من هذا العام. وكان المولد ابنة سميت «جوهر آرا».

وإنه لمما يلفت النظر حقاً، حين تجوز باب «التاج محل» أن ترى إلى يسارك لوحة كتب فيها، إن «ممتاز محل» صاحبة هذا القبر، قد توفيت في سنة ١٦٢٩م في السابعة والثلاثين من عمرها، بعد أن أنجبت طفلها الرابع عشر.

أجل لقد كان «ممتاز محل» إلى جانب صفاتها الخلابة، أماً مثلى، فهي قد أنجبت في الثمانية عشر عاماً، هي جملة حياتها الزوجية، مذ تزوجت في سنة ١٦١٢م أربعة عشر طفلاً، منهم ثمانية أبناء وست

(١) كانت ممتاز محل شيعية ولم يكن زوجها شيعياً.

بنات، كان منهم على قيد الحياة عند وفاتها سبعة أولاد.

ولما توفيت «ممتاز محل» دفنت في قبر مؤقت في حديقة زنباد في مدينة برهانبور، حيث كان يعسكر الامبراطور يومئذ، ثم نقلت رفاتها إلى اكرا، ودفنت في حديثة «راجامان سنغ» التي اختيرت لتكون مقرها الأبدي، وعوض عنها صاحبها بضيعة من ضياع الملك. ولبث تابوت «ممتاز محل» في تلك البقعة المكشوفة، تسعة أعوام أخرى، حتى تمّ إنشاء الصرح العظيم، تاج محل، الذي تثوي به إلى اليوم.

ونستطيع أن نقول إن فكرة إنشاء «التاج محل» قد نشأت على أثر وفاة «ممتاز محل». وكانت وفاتها ضربة أليمة للأمبراطور، فكاد يجن، حزناً وألماً، ولبث عدة أسابيع محتجباً يرفض أن يرى أحداً من وزرائه وخاصته، أو أن يزاول أي عمل من أعماله. وقد ارتدى البياض وسائر خاصته عنواناً للحزن العميق، ومنعت الحفلات والموسيقى، ومنع تقلد الحلي، واستعمال الطيب، ومنعت سائر مظاهر الترف، بل لقد فكر شاه جهان في اعتزال الحكم، وتقسيم المملكة بين أولاده. وكان في كل يوم جمعة يزور قبر الامبراطورة الراحلة، ويتلو القُراء حوله ختمات القرآن.

وعاد شاه جهان من حملته العسكرية، ظافراً، إلى عاصمته اكرا في سنة ١٦٣١م وقد أبيض شعره، وغيّرت الأحزان رواءه ، وقد استقر في ذهنه ذلك المشروع الضخم، الذي خلد ذكرى زوجته الحبيبة، وذكراه إلى الأبد، مشروع إنشاء «التاج محل».

اعتزم شاه جهان أن ينشئ لزوجته الراحلة «ممتاز محل»، أعظم وأفخم ضريح، أنشئ لملك من الملوك، ولملكة من الملكات، في أي عصر أو في أي قطر. وقِيل إن الامبراطورة الراحلة هي التي أوصت برغبتها إلى زوجها الامبراطور بأن ينشئ فوق قبرها صرحاً، لا يضارعه أي صرح آخر في الفخامة والبهاء. وعلى أي حال فقد دعا شاه جهان أقطاب المهندسين والمعماريين من الهند، ومن سائر البلاد، ولاسيما فارس، وتركيا، وبلاد العرب، لوضع خطط هذا الضريح وتصميماته. وقد وضع تصميم «تاج محل» على أرجح الروايات مهندس فارسي يدعى «الأستاذ عيسى الشيرازي» وبدئ بإنشائه في أواخر سنة ١٦٣١م، وحشد للعمل فيه أبرع العرفاء والبنائين من سائر الأنحاء.

واختير لإقامة الضريح الملكي حديثة «راجامان سنغ» التي سبقت الإشارة إليها، وهي تقع على الضفة اليمنى لنهر جمنا أحد أفرع نهر جانجا «الكنج»، على قيد نحو ميل من قلعة اكرا، التي بناها الأمبراطور أكبر. وجلبت لبنائه كميات هائلة من الرخام الأبيض والأحمر، والأحجار الكريمة، والجواهر المنوعة، من الهند وفارس وغيرهما من مختلف الأنحاء.

واستمر العمل في بناء الضريح نحو سبعة عشر عاماً، وتمّ بناؤه في سنة ١٦٤٨م، ويُقال إنه كان يشتغل في بنائه كل يوم، طوال هذه المدة، عشرون ألف عريف وبناء وعامل، أنشئت لإقامتهم في بقعة قريبة مدينة خاصة سميت باسم الامبراطورة الراحلة (ممتاز أباد). ويُقال أيضاً إن جملة ما أنفق على بناء هذا الصرح العظيم، بلغت وفق تقديرات عصرنا، مبلغ خمسة ملايين من الجنيهات.

إن المجاز إلى حديقة تاج محل، عبارة عن مدخل هائل ذي ثلاثة عقود، تقوم فوق قاعدة مربعة ضخمة من الحجر الأحمر، وتبلغ هذه العقود في الطول نحو خمسين متراً وفي العرض نحو خمسة وثلاثين وفي الارتفاع نحو ثلاثين. وقد زينت البوابة الوسطى من الأمام والخلف بأفاريز من الرخام، نقشت فيها بعض آيات قرآنية بخط ثلث جميل.

ومن هذا المدخل الضخم، تهبط إلى الحديقة الشاسعة التي يقع في نهايتها الضريح قبالة المدخل، وهي حديقة منسقة ساحرة، تقوم بها أشجار الزينة في أوضاع متماثلة، وتتخللها الحظائر والممرات الرخامية،

والنوافير الجميلة. ومن المسلم به أنها تقوم فوق موقع الحديقة القديمة، التي كانت قائمة منذ إنشاء الضريح. وقد بقيت بها منذ عصرها القديم شجرة ضخمة (شجرة المال) في الحظيرة الشرقية الشمالية، يبلغ عمرها نحو أربعة قرون ونصف، ومعنى ذلك أنها أقدم من الضريح ذاته بنحو قرن ونصف.

وفي نهاية الحديقة تقع القاعدة الكبرى التي يقوم عليها الضريح، وهي عبارة عن مستطيل ضخم تبلغ واجهته نحو ثلاثمائة متر، وعرضه مائة وعشرون. يقع في طرفها الأيمن مسجد صغير. وفي طرفها الأيسر بناء آخر كان يستعمل بهواً للاجتماع حين قيام الامبراطور بزيارة الضريح.

أما الضريح نفسه فإنه يقع في وسط هذه القاعدة العظيمة فوق مصطبة شاسعة مربعة من الرخام الأبيض يبلغ ضلعها نحو مائة متر، وترتفع فوق القاعدة بنحو ستة أمتار، وتقوم في أركانها الأربعة أربع منائر من الرخام الأبيض متناهية في الدقة والرشاقة. وقبالة كل منها من الزوايا الأربع قبة صغيرة. وقد بني الضريح كذلك كله من الرخام الأبيض، وهو عبارة عن مربع يبلغ ضلعه ستين متراً، وقد استقطعت من كل زاوية نحو سبعة أمتار، وهو ما يجعله مثمن الشكل. ويدخل إليه من باب ركب في عقد كبير، قسمت واجهته إلى مربعات نحاسية، وأحيط من الجانبين ومن أعلى بأفاريز نقشت فيها الآيات القرآنية، برخام من نفس اللون وهي مكتوبة كذلك بالخط الثلث الجميل.

وتقوم القبة العظمى فوق القبرين. قبر ممتاز محل، وقبر زوجها الامبراطور، الذي دفن إلى جانبها بعد وفاته في سنة ١٦٦٦م. وهي كباقي الصرح مشيدة من الرخام الأبيض، ويبلغ قطرها ستة عشرة متراً، وارتفاعها الكلي مع حربتها النحاسية، التي كانت من قبل مغطاة بالذهب ثلاثة وستون متراً.

أما الضريح ذاته، فهو عبارة عن حظيرة أو قاعة يحيط بها حاجز مثمن من الرخام، وقد وضع في وسطها تابوت ممتاز محل، وإلى يساره تابوت شاه جهان، وكلاهما مدرج رائع الزخرف. وقد نقشت على تابوت ممتاز محل عبارات بالفارسية، وأسماء اللّه الحسنى، حول جوانبه الأربعة، منتهية بتاريخ وفاتها بالهجرية وهو سنة ١٠٤٠هـ (١٦٢٩م). ونقشت على تابوت الامبراطور نفس النقوش، وذيلت بتاريخ وفاته في سنة ١٠٧٦هـ (١٦٦٦م).

على أن هذين التابوتين الفخمين ليسا إلاّ رمزين. أما المقبرة الحقيقية فتقع أسفل الصخرة تحت الموقع نفسه، في قبو يفتح للزائرين بصفة خاصة، وقد وضع فيه التابوتان اللذان يضمان رفات الامبراطور والامبراطورة.

ومما هو جدير بالذكر، إننا شهدنا بقصر اكرا المجاور لقلعة اكرا، غرفة مثلثة في الدور الأعلى، تشرف على الوادي الذي يقع فيه «تاج محل»، وقد طعمت أفاريز بابها، ونوافذها بقطع صغيرة من البلور، إذا نظرت فيها ألفيت أمامك صورة «تاج محل» معكوسة فيها. وقد قِيل لنا: إن هذه الغرفة كانت غرفة نوم الامبراطور شاه جهان، وإنه كان يسحره أن يرى صورة ضريح زوجته الحبيبة دائماً منعكسة في هذه المرايا الصغيرة.

وبعد، فإن الكلام حري أن يطول عن أوصاف «تاج محل» وخصائصه وزخارفه الرائعة، وما زين به في الزوايا، والمنعطفات، والأجزاء البارزة من الأحجار الكريمة المختلفة، ولكنا نعتقد أن القلم ليعجز عن إبراز الأوصاف الحقيقية لهذا الصرح الرائع. والواقع أني على كثرة ما شاهدت من الآثار الإسلامية وغيرها، وفي مختلف البلدان الأوروبية، لم تقع عيناي، مدى ثلاثين عاماً، على منظر أثري أجمل من منظر «تاج محل». وأن هذا المنظر بما ينطوي عليه من الرشاقة المتناهية والسحر الفياض، ليبدو كالحلم أكثر مما يبدو كالحقيقة الواقعة. ويعتبر البعض «تاج محل» من عجائب الدنيا، ويعتبره البعض الآخر أجمل بناء في العالم.

ويرى بعض العلماء الأثريين أن هندسة «تاج محل» قد تأثرت بالفن الهندي الديني، في بعض النواحي، ولا سيما أشكال القباب الصغيرة، ولكن البعض الآخر من العلماء الأثريين يدحض هذا الرأي بشدة، ويرى أن (تاج محل)، إنما هو إنتاج إسلام خالص. أما أثر الفن الهندي، فإنه يبدو واضحاً في طراز قلعة اكرا، وفي قصرها.

ومن جهة أخرى فإن «تاج محل» يعتبر عنواناً لأزهى مراحل العصر الإسلامي المغولي. وقد كان عهد الامبراطور شاه‌جهاه في الواقع، بعد جده الأمبراطور أكبر، ذروة الاندفاع الحضاري والمعماري لهذا العصر. وقد أنشأ شاه‌جهان إلى جانب تاج محل عدة صروح عظيمة أخرى، مثل جامع اللؤلؤ في اكرا. والمسجد الجامع في دلي، وغيرهما. بيد أن «تاج محل» يبقى أعظم ما خلد ذكره، وخلّد العصر المغولي بأسره.

تاريخ أبان الأحمر

أَبانُ الأَحْمَر هو أبو عبدالله أبان‌بن عثمان، راوٍ للحديث والأخبار التاريخية والأدبية في القرن ٢/ ٨ ومن خواص أصحاب الإمام جعفر عليه السلام. ولا يتيسّر الكثير عن حياة أبان، وكل ما نعرفه أن أصله من الكوفة، كما عاش فترة في البصرة، وأنه من موالي قبيلة بجيلة.

ويرى بعضهم أنه من أصحاب الإمام موسى الكاظم عليه السلام أيضاً.

سمع أبان عن عدد من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وشيوخ الكوفة والبصرة وحتى الحجاز وروى عنهم. وتبلغ روايات أبان عن عبدالرحمان‌بن أبي عبدالله البصري التي وردت في الكتب الأربعة حوالي ١٣٠ حديثاً.

ولمّا كان أبان قد أدرك الإمام الصادق عليه السلام وكثير من أصحاب الأئمة ورواة أحاديثهم، فقد أقبل عليه طلاب أحاديث أهل البيت عليهم السلام وروى عنه جماعة كبيرة، أمثال ابن أبي عمير، وأحمدبن الحسن الميثمي وأحمدبن محمدبن أبي نصر البزنطي، وجعفربن سماعة والحسن‌بن علي‌بن فضّال والحسن‌بن محبوب والحسين‌بن سعيد وحمّادبن عيسى ودرست‌بن أبي منصور والسندي بن محمد البزّاز وظريف‌بن ناصح ومحمدبن سنان وهشام‌بن سالم ويونس‌بن عبدالرحمن.

كما روى الكثير من تاريخ القدماء والأنساب والأخبار الأدبية ونقل منها مشاهير أهل هذه الفنون الكثيرة في كتبهم كأبي عبيدة ومعمربن المثنى وأبي عبدالله محمدبن سلام الجمحي.

ويعتبر أبان أحد الفقهاء الستة من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الموثوق بهم، الذين يطلق عليهم اصطلاح «أصحاب الإجماع» والرواية التي يصح إسنادها إليهم في صحيحة وصادقة.

من أهم ما يذكر به أبان كتابه الذي يشمل أخبار الأنبياء والقدماء وبعثة الرسول صلى الله عليه وآله وسيرته ومغازيه ووقائع السقيفة. وقد روي هذا التاريخ من طرق مختلفة شرحها الطوسي والنجاشي. وذكر الطوسي أن بعض نسخ هذا الكتاب ناقصة إلى حدٍ ما وقِيل في أهمية هذا الكتاب إن اليعقوبي اتّخذ منه أحد المصادر الأساس في تاريخه. وقد ظلّ هذا التاريخ متداولاً حتى القرن السادس الهجري، واقتبس منه الطبرسي في مواضع من أعلام الورى.

تاريخ تبريز
لنادر ميرزا

الأمير نادر ميرزا أديب، عالم، من سلالة القاجار. ولادته، كما يذكر في مقدمة كتاب تاريخ تبريز، كانت يوم الجمعة الأول من رمضان عام ١٢٤٢هـ.

امتاز الأمير نادر ميرزا بنبوغه وولعه بالأداب الفارسية والعربية ومثابرته على الدراسة رغم ما كان يعترض الدارس آنذاك من مصاعب وعقبات.

وكتاب «تاريخ تبريز» عبارة عن مجموعة دراسات ومشاهدات ومسموعات نادر ميرزا عن تاريخ تبريز

وجغرافيتها، وكذلك آذربايجان عموماً. معتمداً على مصادر عدة منها الأسر القديمة والمعروفة في المنطقة والمطلعين على هذه الأمور، وكذلك الوثائق الحكومية التي كانت في متناول يد المؤلف وقد جمع المؤلف كل هذه المعلومات ومصادرها خلال أربعين عاماً من إقامته في تبريز. وفي عام ١٣٠٠ (حينما ترك خدمة الديوان)، قام بتبويب هذه المعلومات وترتيبها وتدوينها. وفي عام ١٣٠١ و١٣٠٢ قام بإعادة قراءتها وإضافة معلومات جديدة إليها.

ومن الأشخاص الذين ساعدوا في تأليف تاريخ تبريز مرتضى ميرزا، ابن عم نادر ميرزا ـ وأمين مكتبة ولي العهد الذي ساهم في الشرح التفصيلي للابنية التاريخية في تبريز والمواد المستخدمة في تشييدها. ومن الذي ساعدوا نادر ميرزا مادياً في هذا العمل الحاج ميرزا كاظم وكيل الرعايا ـ الذي لم يقتصر دوره على وضع مكتبته الخاصة بتصرف نادر ميرزا بل أعطاه كمية كبيرة ومهمة من الوثائق الحكومية الخاصة بآذربايجان والعائدة إلى عهد نادرشاه والمراحل اللاحقة، وفيها تفاصيل إقالة وتعيين حاكم، وترفيع آخرين، وتكريم قسم آخر من المسؤولين. وقد أضافت هذه الوثائق النادرة قيمة تاريخية كبيرة لكتاب نادر ميرزا.

كُتب كتاب تاريخ تبريز بأسلوب سهل ممتنع وبلغة فارسية خالصة تشبه إلى بعيد لغة المؤرخين القدامى، خصوصاً البيهقي[1]. وقد اعتمد في السرد، أحداث التاريخ الفارسي وكتب الأدباء الراحلين ومذكرات الأوروبيين الذين زاروا إيران وكتبوا حول تاريخ آذربايجان وتبريز وجغرافيتهما، وكذلك النسخ المترجمة لكتب المؤرخين القدماء من الروم والأرمن. وبذلك قدم أسلوباً جديداً في كتابة التاريخ شمل كل فصول الكتاب، ومما يلفت انتباه القارئ في الكتاب، أسلوب السرد القصصي للحوادث التاريخية والنوادر، بأسلوب سلس مشوق.

كان نادر ميرزا مطلعاً على الأسلوب الجديد في البحوث العلمية في التاريخ، وعندما كان يورد وجهات نظر الآخرين، كان يتعامل معها بأسلوب نقدي مستعيناً بالأساليب العلمية لإثبات صحة أو بطلان هذه الآراء، كما كان يرفض أغلب أقوال المؤرخين الفاقدة للقيمة أو البعد الثقافي. فمثلاً عندما يأتي إلى بناء تبريز وسبب تسميته بهذا الاسم يورد آراء المؤرخين المسلمين الذين ينسبون هذا البناء إلى زبيدة، ويذكرون أسماء مختلفة لمدينة تبريز، ثم يقارن ذلك بآراء المؤرخين والجغرافيين قبل الإسلام من الأرمن والروم ـ ثم يستخلص نتيجة مؤداها أن تبريز الحالية كانت منطقة معمورة قبل ظهور الإسلام، وتاريخها يعود إلى عدة قرون قبل الميلاد.

أما التاريخ المعاصر، وسلالة القاجار ـ فيدونه ويسرده نادر ميرزا بدقة كبيرة ويقول: «كل ما أذكره هنا عن الأولين، يعلم اللّه أنه الحقيقة ولم أقل غيرها» كما أنه يعتمد الحيادية الكاملة في نقل الوقائع، فمثلاً عندما يتحدث عن كريم خان زند يشيد بعطائه وخدمته للشعب دون أن يخاف من سخط ملوك القاجار. وعندما يسرد قصة لجوء بهمن ميرزا إلى دولة أجنبية، ينتقد «سبهر» و«هدايت» بقوله إن هذين المؤرخين «عرضا أعمال هذا الرجل بشكل أظهره عاصياً، وهذا افتراء ذلك أننا لا نثق بمدوني التاريخ، لأنهم كتبوا ذلك ليرضوا الملك».

خصص نادر ميرزا مقدمة الكتاب للحديث عن أوضاعه وأحواله، ووصف لمراحل شبابه. أما الفصل الأول فيدور حول «بناء تبريز والبناة واختلاف المؤرخين» ويتضمن هذا الفصل أيضاً قصيدة شعرية حول الزلزال الذي ضرب تبريز والدمار الذي خلفهُ. فضلاً عن شرح مفصل حول حروب تابك مع القادة الإسلاميين وما أصابه على يد الأفشين. بعد الفصل الأول تأتي عناوين مواضيع الكتاب حسب الآتي: في

(١) يختلف بعض الكُتّاب الإيرانيين، مع كاتب هذه الدراسة، حول موضوع وضوح أسلوب نادر ميرزا في هذا الكتاب ويرون أنه كتب بأسلوب معقد، وبعبارات ضعيفة وغير مفهومة أحياناً.

أماكن الأبنية، في كيفية الهوائيات، في مياهها، في عدد سكانها في أسماء محلاتها، في طول تبريز وعرضها، في الأبنية القديمة والجديدة فيها، في مقابر تبريز القديمة والجديدة. شعراء تبريز وحكماؤها، فصل في عنصر طائفة الأيل وعظماء هذه الطائفة، فصل في بيان مذكرات الحُكام والقادة الذين حكموا في تبريز منذ عهد ملوك القاجار، وحتى عام ١٣٠١هـ، فصل في بيان فواكه تبريز وأنواعها، فصل في عادات وآداب الحياة لدى أهل تبريز، في تبريز وأنواعها، فصل في عادات وآداب الحياة لدى أهل تبريز، في الأسر الكبيرة التي عاشت في تبريز، حديث حول الملوك والقادة الذين حكموا في تبريز في القرون الخالية حتى ١٣٠١ وحديث في الحقوق الديوانية في تبريز ونواحيها التي وضعت في عهد الملك خاقان الكبير، وأخيراً ملحق حول تاريخ الأكراد.

لكن الخلل الكبير في هذا الكتاب، هو التصنيف غير المنظم لموضوعاته وفصوله إذ تداخلت فيه المواضيع الجغرافية والتاريخية. وعندما يأتي المؤلف إلى ذكر اسم شخص ما، أو مكان ما، يخرج عن الموضوع الأساسي ويستغرق في الحديث عن ذلك الشخص أو المكان ـ وكثيراً ما ينسى المؤلف موضوعه ـ الأساسي ويبقى الفصل ناقصاً.

فمثلاً عندما يتحدث عن مسجد كبود، نراه يستغرق في الحديث عن الرسالة التي بعثها جهانشاه بن قرايرسف إلى شريف مكة بشأن الحجاج الإيرانيين. وفي الفصل الخاص بحكماء وعلماء تبريز يستغرق في الحديث عن «صفة الربع الرشيدي»، رغم أنه خصص فصلاً مستقلاً للحديث عن الأبنية التاريخية. هذا الخلل، يحرم القارئ من الإفادة من مواضيع الكتاب بالشكل الكامل.

فضلاً عن الخلل الذي تحدثنا عنه، فإن في الكتاب نواقص وإضافات عديدة فعندما يأتي المؤلف في الحديث عن أهداف تاريخية مهمة عديدة، نراه يمر عليها مروراً سريعاً ـ بينما نراه يستغرق في تفصيل وشرح مواضيع هي خارج موضوع الكتاب أو البحث.

ولتوضيح ذلك نورد الفقرات التالية:

١ ـ في الفصل الخاص بملوك آذربايجان وقادتها، يكتفي بذكر أسماء ملوك عصور ما قبل الميلاد وقبل الإسلام، رغم ما تحتلهُ هذه المعلومات من أهمية، لأنها لم ترد في أي من الكتب التاريخية، العربية والفارسية المعروفة، وقد استطاع نادر ميرزا الوصول إليها بعد بحث وتمحيص مضنيين. وكان ضرورياً جداً أن يفصل في شرح أحوال وأوضاع أولئك الملوك.

٢ ـ عندما يتحدث عن أداب وتقاليد وأنماط معيشة أهالي تبريز يكتفي بالحديث عن عادات وتقاليد عصره ويغفل ما يخص منها العصور الماضية.

٣ ـ في حديثه عن الحاج ميرزا كاظم وكيل الرعايا يعدد أجداده ـ ثم يبدأ بسرد تاريخ أنساب الرسول الأكرم ﷺ، وهو ما لا علاقة له بالبحث لا من قريب ولا من بعيد.

٤ ـ في الفصل الخاص بالأبنية التاريخية في تبريز يقدم نادر ميرزا شرحاً تفصيلياً لعين «رودينل» وفيضانها ـ نقلاً عن مذكرات ناصر خسرو ويبرر ذلك بقوله «لأن ذلك لم يرد بالتفصيل في أي كتاب فارسي».

وبغض النظر عن الخلل والنواقص السالفة الذكر، فإن في هذا الكتاب مزايا عديدة. فعلاوة على البعد الأدبي الراقي، امتاز الكتاب باحتوائه على أكثر من مائة قرار وحكم تاريخي صادر عن ملوك وقادة مثل نادر شاه، وشاهرخ ميرزا، وكريم خان زند، وآقا محمد خان القاجاري، وفتح علي شاه وعباس ميرزا، موجهة إلى القادة والحُكام والعلماء في آذربايجان. هذه الأوامر والتعليمات تحظى بأهمية بالغة في دراسة الأوضاع السياسية والاجتماعية لآذربايجان وإيران خلال مائة وخمسين عاماً.

من مزايا الكتاب الأخرى، المعلومات التاريخية القيمة التي يقدمها خلال حديثه عن أحوال أمراء القاجار وأربعة من ملوكهم (من آقا محمد وحتى ناصر الدين

شاه)، فضلاً عن شرح تفصيلي لأحوال الحكام على الضفة الأخرى لنهر آرس منذ عهد الزندية حتى حروب إيران وروسيا، الذين ارتبطوا بعلاقات عائلية مع ملوك القاجار.

ويأتي تفصيل الحديث عن الأبنية التاريخية لتبريز (مسجد كبود، أرك علي شاه، سنب غازان، رشيدية)، ليضيف ميزة أخرى إلى مزايا الكتاب.

كما لا يمكن تجاهل الميزة المهمة للكتاب وهي تفصيلية لتاريخ وأحوال أفراد معروفين ومن أسر كبيرة وعريقة في آذربايجان مثل (دنبلي، وكيل الرعايا، وسادات وعلماء تبريز) وقد كتبت الجانب الأكبر منها، شخصيات معاصرة من هذه الأسر بطلب من نادر ميرزا بهدف تكميل تاريخ تبريز.

ويضم الكتب ملحقاً خاصاً حول انتفاضة الأكراد بقيادة الشيخ عبيد اللّه، وهجومهم على أرومية، والأحداث المهمة التي شهدت هذه المنطقة والتي شكلت مصدر قلق دام طويلاً، لناصر الدين شاه وحُكام آذربايجان، وأدت إلى وقوع أحداث تاريخية كبرى. وتعد انتفاضة الأكراد من الأحداث المهمة التي شهدتها إيران في العهد القاجاري.

محمد علي قوسي.

تاريخ قُم

إن قُم اليوم من مدن إيران المعروفة الكبيرة، لها مكانة مقدسة في نفوس الإيرانيين خاصة وفي نفوس الشيعة عامة، لأنها مثوى السيدة فاطمة بنت الإمام موسى بن جعفر وأخت الإمام علي الرضا عليه السلام وعاصمة التدريس الديني في بلاد إيران، ومركز المراجع الدينية، كما غدت أخيراً مركزاً هاماً من مراكز الشرق الأوسط الاقتصادية، منذ اكتشف بجوارها بئر للنفط عام ١٩٥٦م.

وكتاب تاريخ قُم هو كتاب بالفارسية ترجمه الحسن بن علي بن الحسن بن عبدالملك القمي في مطلع القرن التاسع الهجري عن نسخة عربية موضوعة سنة ٣٧٨ هجرية، أي منذ أكثر من ألف سنة. ومن المؤسف أن النسخة العربية مفقودة، وأن الموجود من النسخة الفارسية قسم لعله الرُّبْعُ فقط من الكتاب. وقد أشرف على طبعه وتصحيحه وأردفه بحواش وتعليقات السيد جلال الدين الطهراني أواخر سنة ١٩٣٣م في طهران، ذاكراً أن النسخة التي طُبع الكتاب منها مخطوطة سنة ١٠٠١ هجرية.

والمؤلف والمترجم كلاهما من قُم.

لمن وضع الكتاب؟

وقد وضع الحسن بن محمد بن الحسن كتابه (تاريخ قُم) باسم الصاحب ابن عباد الوزير البويهي والأديب المعروف. ويستفاد من مقدمته التي تقع في اثنتي عشرة صفحة تقريباً من الكتاب أنه كان ممن شملتهم نعمة الصاحب ابن عباد، فراح يتحين الفرصة ليعبّر عن امتنانه وعرفانه لجميل الصاحب، فما رأى أفضل من أن يضع كتاباً باسمه -أي يقدمه له- لأن «كل هدية -كما يقول- مؤذنة بالزوال والفساد في وقت قريب، إلاّ المصنفات والكتب فإنها لا تبلى بمرور الأيام وكرور الأعوام»، بل تبقى ويبقى معها ذكر من وضعت باسمه وتخلد بها فضائله وحسناته. ولم يجد الحسن كتاباً يهديه للصاحب أفضل من كتاب في تاريخ قُم.

وقد ساعده على إنجاز هذا العمل الهام، أن أخاه أبا القاسم عليّ بن محمد بن الحسن الكاتب كان كما يفهم من مقدمته حاكماً لقُم، إذ يقول: «وقد جمعت معظم هذه الأخبار خلال فترة حكومة أخي لقُم». ويظهر من ذلك أن الأخوين كانا من المقربين للوزير الصاحب وللسلطان فخر الدولة، كما يظهر من لقب أخيه أنه كان من كتاب عصره.

وقد أشاد المؤلف بأيادي الصاحب ابن عباد. بدأ كتابه بمدحه وأطال، فعدد أعماله في قُم خاصة والبلاد عامة، وذكر ما كان عليه الصاحب من أدب وتقوى وخلق. ويكشف لنا الحسن بن محمد عن معلومات

هامة وفوائد عديدة وهو يعرفنا بالصاحب ويصف أخلاقه وما استقبل به الطالبيين من بر وعطف بعد تشتتهم، وما شق في قُم من طرق وأقنية، وجلب إليها من مياه بعد أن كانت جافة عطشى قبله، وما وقفه من الكتب على طلبة العلم، على النقيض من معظم الوزراء والملوك الذين كانوا يحجبون كتبهم عن سواهم ويمنعونها عن عامة الطلبة، وبعد ذلك يمدح أباه (الشيخ الأمين أبا الحسن بن العباس) الذين وزر لركن الدولة البويهي، كما وزر ابنه الصاحب لفخر الدولة ابن السلطان ركن الدولة ـ وقد كان العَبّاد عالماً زاهداً ناصحاً لسلطانه ـ ثم يمدح السلطانين، ولكن مدحاً أين هو من مدح الصاحب الذي غطت شخصيته في هذا الكتاب على سواه.

أسباب تأليف الكتاب

ويعدد الحسن بعد ذلك أسباب تأليف الكتاب، فيعد في رأسها شديد رغبته في أن يجمع أخبار بلدته قديمها ومعاصرها، ومن الأسباب أن ابن العميد ـ أبا الفضل محمد بن الحسين العميد ـ الوزير البويهي المعروف، كان يتساءل مستنكراً كيف أن أهل قُم لا يحفظون أشعار شعرائهم الذين كان بعضهم في نظر ابن العميد يفوق نظراءه من معاصريه من شعراء الفارسية. ومن أسباب تأليفه الكتاب أيضاً تساؤل أخيه كتساؤل ابن العميد عن السبب لعدم وجود كتاب في قُم وأخبارها، فرغب هو في تصنيف هذا الكتاب، خاصة وأن حمزة بن الحسن الأصفهاني لم يتعرض في (كتاب أصفهان) لأخبار قُم.

ويقول الحسن إنه سمع بعضاً من هذه الأخبار من أفواه الناس، وعاين هو بعضاً، ولقي في بحثه ضنكاً وعذاباً. يذكر أنه فتش عن مجموعة لهذه الأخبار في الكتاب القديمة فلم يجد، وقِيل له إن كتاباً يحوي مجموعة من أخبار قُم قد كان عند رجل من العرب الذين استوطنوا قُم يدعى علي بن الحسين بن محمد بن عامر، وقد وصلها سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، وأن علياً هذا قد وضع الكتاب في بيت سقط وتهدم، فتلف الكتاب في الردم، وكان يحوي أخبار العرب الذين نزلوا بقُم وازدهار أحوالهم بإقبال الدهر عليهم وعدد حروبهم.

مضامين الكتاب

وضع المؤلف كتابه في عشرين باباً. ولكن الكتاب الذي بين أيدينا يضم خمسة أبواب فقط، أما الباقي فلا ندري هل أن المترجم لم ينقله لأنه لم يكمل ترجمة الكتاب لسبب من الأسباب، أم أن الأبواب الخمسة عشرة الأخرى مترجمة ولكنها مفقودة، أطاحت بها حوادث الدهر وبُعد الزمان. أما تساؤل المصحح المشرف على الطبع السيد جلال الدين الطهراني في التمهيد الوجيز الذي قدم به الكتاب، عن إمكانية تأليف هذه الأبواب الخمسة الموجودة فقط دون سواها، وأن يكون الكتاب في أصله العربي لم يكن يحوي غيرها، فأمر نستبعده، لأن الفهرست يفصل الأبواب المفقودة وأجزاءها تفصيلاً كاملاً يوحي أن الكتاب كان قد أعد بتمامه وبتفاصيله، ولأن المترجم صرح أن الكتاب في عشرين باباً وخمسين فصلاً.

إن قراءة فهرست الأبواب المفقودة ومطالعة الموضوعات التي لا نجد منها إلاّ عناوينها لمدعاة لأسف بالغ، ذلك لأن المعلومات التي يشير إليها واسعة وهامة ووافية، تساعد كثيراً على فهم مرحلة بل مراحل هامة من التاريخ الإسلامي القديم، لأن الكتاب جامع بين الجغرافيا والأدب والتاريخ، ولأن الكاتب يستطرد من الموضوع الواحد إلى ما حول الموضوع، فيذكر وقائع وينقل آداباً ويتحدث عن تواريخ لا ترتبط بقُم وحدها، ومن هنا كان الكتاب أشمل من موضوع قُم وحده، ومن هنا كذلك كانت قيمته العظيمة التي تزيد أسفنا على فقدان معظم أبوابه، خاصة وأن المؤلف يتعرض أثناء عرضه لموضوعاته إلى جوانب من الحياة العامة والاجتماعية قلما يتعرض لمثلها مؤرخ آخر.

ولقد أغنانا المؤلف عن تلخيص مضامين الكتاب للقارئ، لأنه أورد في مطلع الكتاب فهرساً لأبوابه،

كلها ولفصولها، وقد رأينا أن أفضل ما نفعله للتعريف بالكتاب تعريفاً شاملاً وصحيحاً أن ننقل للقارئ ترجمة الفهرست كاملة، ذلك لأن الفهرست يذكر موضوعات كل باب بتفصيل وافٍ وشرح واضح، هذا فوق أملنا بأن يكون هذا الفهرست ذا جدوى إذا تحققت ذات يوم مُنيةٌ حلوة بأن تظهر في زاوية من الزوايا المهملة، أو في مخبأة من مخابئ التاريخ الكتوم بقية هذاالكتاب أو بعض أقسامه، وأن لا يفوت متتبعي الأدب ودارسي التاريخ جليل الفوائد التي تضمنها دفتاه.

الفهرست

الباب الأول ـ في ذكر قم وسبب تسميتها بهذا الاسم بعد تسميتها بالفارسية، وذكر القديم والحديث من أمرها، وكيفية فتح ناحيتها وانتهاء حدودها ومسافة أقطارها، وذكر طولها وعرضها وبرج طالعها، وعدد طرقاتها ومداخلها وساحاتها ومساجدها وحماماتها، وسبب فصلها عن أصفهان، ووقت اعتبارها مدينة مستقلة، وما يدخل في ناحية قم ويعد منها، وما يتعلق بها من ضياع وأسمائها. وذكر القديم والحديث من قلاعها، وذكر أول مسجد بنوه بقم ونصبوا المنبر فيه إلى أن بني المسجد الجامع ونقل المنبر إليه، وذكر دور الخراج ودار الضرب وسرايات الحكام والولاة والسجون، وذكر قنواتها وسواقيها وأنهارها ومطاحنها وما بها من مقاسم للمياه ومساتيق، وعدد ضياعها وقراها من عربية وفارسية، وعدد الضياع والدساكر التي ألحقت بقم من المدن الأخرى، وذكر بعض الطلسمات وبعض ما كان مشهوراً بها من بيوت النار، وذكر فضائل قم ونواحيها وسكانها وما لحقهم من الآفات والعاهات. . . ويشتمل هذا الباب على ثمانية فصول.

الباب الثاني ـ في عدد المرات التي مسحت فيها قم والمرات التي فرض فيها الخراج عليها، ومبلغ خراجها وأسماء ضياع الخراج وذكر أنواعه إلى أن ثبته الشيخ الأمين أبو الحسن عبادبن عباس رحمه الله سنة ثلاثين وثلاثمائة. وذكر نجومها وتقاليدها ومؤنها وإخراجاتها، وذكر رسوم الصدقات بقم وما كان من أمر الخراج في أيام العجم وفي الإسلام، وذكر وجوه الأموال وأحكام الأراضي. . . ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول.

الباب الثالث ـ في ذكر من نزل بقم واستوطنها من الطالبيين، وذكر بعض الفضائل المرويّة في حقهم، بعد الابتداء بذكر أولاد أمير المؤمنين علي وفاطمة والأئمة المعصومين عليهم السلام، وعدد أولادهم ومدة أعمارهم ووفيّاتهم. . ويشتمل هذا الباب على فصلين.

الباب الرابع ـ في ذكر مجيء العرب من آل ملك بن عامر الأشعري إلى قم وآوج واستيطانهم لهما وسبب رحلتهم من الكوفة إلى قم في الروايات المختلفة، والسبب الذي من أجله قتل الحجاج بن يوسف محمدبن السائب بن مالك الأشعري. . . ويشتمل هذا الباب على فصلين.

الباب الخامس ـ في أخبار العرب الأشعريين الذين أسلموا وسبب إسلامهم وهجرتهم مع الرسول، والفضائل المروية فيهم وحكومتهم ومفاخرهم المشهورة، مع أخبارهم في الجاهلية وذكر قبائلهم وعشائرهم وبعض وقائعهم وأيامهم وأشعارهم. . ويشتمل هذا الباب على فصلين.

الباب السادس ـ في ذكر أنساب الأبناء من العرب بقم عموماً، وفضل اليمنيين خاصة، وذكر نسب قحطان، وما نقل في ذلك من روايات. . ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول.

الباب السابع ـ في ذكر من توطن بقم من العرب، ومن بلغ منهم مراتب الرئاسة والسيادة، مع بعض آخر من أخبارهم بصورة عامة. . ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول.

الباب الثامن ـ في ذكر الحوادث والوقائع المشهورة التي حدثت بين هذه الجماعة من العرب. . وهذا الباب موضوع في فصل واحد.

الباب التاسع ـ في ذكر من حكم قم من ولاة الخلفاء وسائر السلاطين من عرب وعجم، وذكر بعض

كتاب الديوان الذين كانت أسماؤهم محفوظة. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب العاشر - في وقت ظهور الإسلام في قم وذكر الفضائل المروية في شأن الفرس، ومن كان من الفرس بقم في الأيام القديمة والحديثة، إن الذين كانوا منها أو الذين أتوا إليها واستوطنوها. . ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول.

الباب الحادي عشر - في تواريخ سني ولاة قم وحكامها، والجريبات وخراجها ومسافتها، من سنة صارت مدينة وكورة وذلك سنة تسع وثمانين هجرية إلى آخر سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة، وذكر أسمائهم وبعض أخبارهم وعددهم وهو مائتا شخص وشخص. . يشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب الثاني عشر - في أسماء قضاة قم وبعض أخبارهم، والسبب الذي من أجله لم يرسل الخلفاء قضاة إلى قم حتى خلافة المكتفي، وذكر الرجال الذين اختارهم العرب منهم برضاهم للقضاء فيما بينهم، إلى أن جدد المكتفي سنة توليه القضاء في قم وأرسل لها القضاة. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب الثالث عشر - في سني الخلفاء والوزراء وحوادث قم وباقي مدن الإسلام، بعد الابتداء بذكر مولد رسول اللّه ﷺ، وجميع أخباره من يوم مبعثه إلى يوم هجرته، وسائر التواريخ المختارة من الهجرة حتى آخر سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب الرابع عشر - في ذكر ضياع السلطان والأملاك الأميرية في قم وآوج وأنواعها من قديمة خاصة معروفة بالعباسية وعامة، والفراتية السهلانية واليعقوبية، وحديثة مقبوضة في سنتي ست وسبع وثلاثمائة، ومبلغ خراجها وعدد أسهمها، مع ذكر سائر شؤون بلدة آوج التي لم تذكر في الدفتر السلطاني. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب الخامس عشر - في الضياع والحصص الموقوفة ومبلغ خراجها وعدد أسهمها والبائر والخرب منها وذكر من تولاها من أهالي قم من العرب والعجم وهم أربعون شخصاً، وفي تفحص أحوال هذه الحصص الموقوفة وأحوال المتولين أمورها من قبل الخلفاء والولاة على قم، إلى أن صارت كلها من الأقطاع. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب السادس عشر - في ذكر أسماء بعض علماء قم، وعدد الخاصة منهم وهو مائتان وستة وستون شخصاً، وعدد العامة منهم ممن كانوا مشهورين فيها وهم أربعة عشر شخصاً، وذكر مصنفاتهم ورواياتهم وبعض أخبارهم. . ويشتمل هذا الباب على فصلين.

الباب السابع عشر - في أسماء بعض الأدباء والكتاب وأمثالهم ممن كانوا بقم، كالفيلسوف والمهندس والمنجم والنسَّاخ والورَّاق، مع ذكر بعض أخبارهم ورسائلهم ومصنفاتهم. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب الثامن عشر - في ذكر بعض الشعراء الذين نظموا في مدح أهل قم، ومن كانوا معروفين وشعرهم محفوظ ومشهور وعددهم أربعون شاعراً، وذكر الشعراء الذيم ظهروا بقم وآوج مع بعض أشعارهم بالعربية والفارسية وعددهم مائة وثلاثون شاعراً. . ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول.

الباب التاسع عشر - في ذكر اليهود والمجوس الذين بقم ونواحيها، وما كان مفروضاً عليهم من أموال ورسوم وما ورد في هذا الكتاب من روايات، وسبب هجرة النصارى ونزولهم بقم واستيطانهم لها في مختلف الروايات. . ويشتمل هذا الباب على فصل واحد.

الباب العشرون - في بعض خصائص قم وبعض عجائب الدنيا، وأعمار الأنبياء عليهم السلام وعددهم وكامل تواريخ الأيام والسنين والقرون، وملوك العرب والعجم وملخص أخبارهم، وبعض أخبار الأمم من آدم عليه السلام حتى زمان هجرة رسولنا ﷺ، وذكر بعض سنن العرب

وعاداتهم وأحكامهم ومناقبهم وأصنامهم في الجاهلية، مع ذكر بعض الروايات الواردة في التوحيد، وذكر خصائص قريش وبني هاشم ومكة والمدينة والأخبار النادرة من روايات الشيعة وسواهم.. ويشمل هذا الباب خمسة فصول.

د. أحمد لواساني

تازة

ومعناها بالبربرية: الصخرة. تقع في شرق مدينة فاس بنحو ١٢٧ كلم في منتصف الطريق المؤدي إلى وجدة. وتمتاز هذه المدينة بموقعها الاستراتيجي الهام الذي جعلها منذ أقدم العصور مركزاً حربياً له خطورته، وذلك لأنها تقع فوق هضبة مرتفعة بين الأطلس والمتوسط وجبل الريف في ممر استراتيجي عظيم بين شرق المغرب وغربه، ولمكانتها الحربية اتخذها الحسن بن إدريس الثاني مقراً حربياً، وعني بها عبد المؤمن الموحدي فجعلها حصناً منيعاً. وفي أيام بني مرين اتخذها أبو يعقوب المريني قاعدة لغزو تلمسان والمغرب الأوسط. وفي أوائل هذا القرن كانت عاصمة للثائر بوحمارة. ولا تزال إلى اليوم مركزاً حربياً له أهميته.

وينسب إليها علماء كثيرون.

تايلاند[1]

ـ ١ ـ

يحدها جنوباً ماليزيا وغرباً بورما وشرقاً كمبوديا وشمالاً من جهة الشرق لاوس وبورما، وتطل على الخليج الذي اشتهر باسم (خليج سيام)، وأكثر الدول ارتباطاً بها ماليزيا ويكونان معاً على الخريطة الجغرافية شكل (الزهرة) فتمثل ماليزيا (ساق الزهرة) وتمثل تايلاند (رأس الزهرة)... وهي بلد زراعي، وللصناعة في هذا البلد مستقبل زاهر، نظراً لكثرة المواد الأولية والمحاصيل الزراعية، والتي من أهمها الأرز (السيامي). وتقوم تايلاند بتصدير الأرز والقصدير والأخشاب والمطاط والحرير الطبيعي والتمر هندي والفواكه واللحوم المحفوظة، وتشكل السياحة نسبة كبيرة في دخل البلاد.

والعاصمة (بانكوك) مركز هام للمواصلات الجوية، وهي مدينة حديثة، تشتهر بكثرة جمال فنادقها، وسعة ونظافة شوارعها.

ورغم وفرة الدراسات التي تتعمق في تاريخ الإسلام بالشرق الأقصى، وكيف وصل إليه، ومن هم حملته، وكيف استطاع أن يقضي ـ بدون قوة عسكرية أو جيش محارب ـ على ممالك بوذية وهندوكية في تلك المنطقة ويقيم محلها دولاً وإمارات إسلامية في أندونيسيا وماليزيا.. إلا أن هذه الدراسات لا تتعرض بكثير لتاريخ الإسلام في تايلاند.

بينما نجد العكس عند الحديث عن الفلبين وأندونيسيا وماليزيا، أو ما كان يعرف في القديم بالأرخبيل الماليزي، فقد تحدث عن تاريخ الإسلام في تلك الجهات عدد كبير من المؤرخين من عرب وفرنجة وصينيين.

ومن المعلوم في بعض المصادر التاريخية أن الإسلام وصل إلى الصين في القرن الأول الهجري، وأن العرب كانوا يسلكون في السفر إلى الصين طريق كمبوديا، وهي متاخمة لتايلاند ولكن المراجع العربية عن تاريخ الإسلام في (تايلاند) تكاد تكون منعدمة، بينما يحظى الحديث عن تاريخ الإسلام في تايلاند باهتمام المؤرخين الغربيين من برتغاليين وهولنديين وفرنسيين وانجليز، وهم رواد الاستعمار الغربي لتلك المنطقة، أو بمعنى أصح الرواد الأوائل للتبشير المسيحي بها...

وفي الآونة الأخيرة بدأت تظهر بعض الدراسات التايلاندية وغالبها مترجم عن مصادر غربية، تتحدث عن تاريخ الإسلام في تايلاند... ومن أشهر المؤرخين

(١) كانت تعرف باسم سيام.

للوجود الإسلامي في (سيام) أو (تايلاند) هو المفكر التايلاندي المعاصر (كيكريت براموش) المشرف على جريدة (سيام رات)، أشهر الصحف اليومية السياسية في تايلاند حالياً.

فقد ألقى (كيكريت) محاضرة بقاعة مؤتمر المعلمين ببانكوك في أوائل الستينات عن تاريخ الوجود الإسلامي في تايلاند. تعتبر من أفضل المصادر التاريخية عن تاريخ الإسلام ودور المسلمين في سيام.. فقد أثبت بما لا يقبل الجدل أو الشك أن الإسلام وصل إلى سيام في عصر (سكوتاي) أي في القرن الثالث عشر الميلادي، وأن الذي حمل رسالة الإسلام هم المهاجرون من الفرس والهنود والعرب، حيث نزحوا من أوطانهم بقصد التجارة.. كما أن سيام كانت في ذلك الوقت ترتبط بحدود جغرافية مع الأرخبيل الماليزي، الذي كان يشمل سومطرة ومالاكا (ملقا)، فضلاً عن أن نفوذ سيام في ذلك الحين كان يشمل (سونغ كلا) و(نكورسي نمرات) وهما ولايتان تقعان في الطرف الجنوبي لمملكة سيام ونتيجة للاحتكاك مع إمارات ودول الأرخبيل الماليزي دخل كثير من سكان الولايات الجنوبية في الإسلام..

ولقد تحدثت المصادر التاريخية السيامية القيمة أن حاكم (سونغ كلا) منذ أكثر من خمسة قرون كان مسلماً وأنه وجد على قبره شاهد مكتوب باللغة العربية (هذا قبر المرحوم السلطان سليمان)...

ومن الشواهد التي أشرت إليها، تكاد تجمع المصادر التاريخية في سيام على أن الإسلام وصل إليها في الفترة (١٧٨١ ـ ١٩٢١م)[١] بوذية أي من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر الميلادي، وهي الفترة التي بدأت سيام تقيم فيها علاقات تجارية وسياسية مع بعض الدول والإمارات الإسلامية بآسيا.. ولكن المد الإسلامي لم يبلغ ذروته إلا في عصر (ايوتيا) فقد نزحت إلى سيام الجموع الكثيرة من المهاجرين من الهند والفرس وجنوب الجزيرة العربية، بالأخص الحضارمة[١] ودخل عدد كبير من أهل البلاد في الإسلام. ولم يقتصر عمل المسلمين المهاجرين على التجارة، بل أسند إلى الكثيرين منهم الوظائف العامة والمراكز المختلفة في حكومة سيام وإدارة البلاد، وبعضهم منحوا إقطاعيات واسعة للزراعة وإنشاء البساتين، وأنعم على بعضهم بأسمى المراتب وأرفع الألقاب فكان المسلمون يشرفون على إدارات متعددة خاصة فيما يتعلق بشؤون التجارة والعلاقات الخارجية، وعمل كثير منهم في الجيش والأسطول البحري، وعين البعض منهم سفراء، وكان أول سفير لتايلاند بإيران مسلم اسمه علي سالم، وهو من أصل عربي.. وكان معظم المقربين من الملك أو الحاكم في سيام من المسلمين.. ولقد وصل الأمر إلى حد أن عين أحد هؤلاء المهاجرين في منصب كبير يوازي منصب رئيس الوزراء في العصر الحالي واسمه (الشيخ أحمد) وهو أول من أطلق عليه لقب (شولاراج مونتري) فكان يشرف على ما يعرف في عصرنا هذا بوزارتي الخارجية والتجارة، وعلاوة على ذلك كان يقوم بمهمة المستشار الخاص للملك فيما يتعلق بالشؤون الإسلامية.

ولا يعرف بالضبط جنسية الشيخ أحمد هذا.. هل هو عربي أم فارسي أم هندي.. لأن بعض المصادر التايلاندية تذكر أنه من أصل إيراني وبعضها تذكر أنه من أصل عربي.

والذي يراه كاتب هذه السطور أنه ليس بعربي، والمرجح أنه من الفرس الذين استوطنوا الهند ومن الهند نزح إلى سيام..

ولقد قام المسلمون بقيادة الشيخ أحمد بدور هام في بناء مملكة سيام وخاصة في عصر (ايوتيا)، كما

(١) حالياً التاريخ البوذي ٢٥١٧.

(١) هؤلاء الحضارمة هم في أكثرهم من الشيعة (ح).

استبسلوا في الدفاع عنها عندما أغارت عليها بورما للمرة الأولى.

وظهر تأثير المسلمين في المجتمع السيامي واضحاً في الفنون والآداب والزي، وتوجد في اللغة التايلاندية كلمات من أصل عربي وفارسي.

ويعزو البعض ضياع كثير من المصادر التاريخية عن الوجود الإسلامي بسيام إلى حرق بورما للعاصمة القديمة (ايوتيا) عندما أغارت عليها للمرة الثانية باعتبار أن العاصمة أيوتيا كانت تمثل مركز (التجمع الإسلامي) في ذاك الحين.

وبسقوط ايوتيا في عام ١٨٦٧م انتقلت العاصمة إلى (تنبوري) وهي القسم الغربي للعاصمة الحالية، ويفصلها عن القسم الشرقي للعاصمة بانكوك نهر (شاو برايا)، وقد أدى سقوط أيوتيا إلى تفرق المسلمين، فنزحوا إلى جنوب أيوتيا لمسافة تبعد حوالي سبعين كيلومتراً، وأقاموا على ضفاف الشاطىء الغربي لنهر (شاو برايا).. والجدير بالذكر أن المسلمين المقيمين حالياً على الشاطىء الغربي لهذا النهر هم من أحفاد المهاجرين المسلمين الذين اتجهوا إلى الجنوب من ايوتيا في منطقة تشكل حالياً القسم الغربي لعاصمة تايلاند.

وبعضهم يرجع إلى أصل سيامي أو إيراني، والبعض الآخر يرجع إلى أصل هندي أو عربي، ولكنهم جميعاً من أهل السنة، ومن أشهر أسرهم وعائلاتهم: فيتونكم ومنأجت- وكريمي ومسعودي ويوتاسموت- وشالايون ديشأ وسي شرون ودمرونغ فل وستي وانيس.. إلى غيرها من الأسر التي لا تمت إلى الأصل الملايوي.. ولكنها تؤكد أن الإسلام دخل تايلاند عن طريق الجنوب، نتيجة الصلات بين سيام والأرخبيل الماليزي، وبواسطة هجرات إسلامية مباشرة من جنوب الجزيرة العربية والهند وإيران..

وهذه الهجرات تشكل مسار المد الإسلامي الأول نحو سيام، وتقيم الدليل على قدم الوجود الإسلامي بتايلاند، مما يؤكد- حسب المصادر التاريخية التايلاندية- أن الإسلام شق طريقه إلى تايلاند في القرن الثاني عشر الميلادي، وهذا يستوجب عناية المؤرخين المسلمين المعاصرين بتاريخ الإسلام في تايلاند، باعتبار أنها من بين المناطق النائية في جنوب شرق آسيا التي شهدت ازدهاراً للمد الإسلامي لا زال يترك أثره في المجتمع التايلاندي المعاصر.

ولقد ذكرنا أسماء عائلات تدين بالمذهب السني ترجع في أصولها إلى المهاجرين من (ايوتيا) وهناك عائلات تدين بالمذهب الشيعي تقيم بالقرب منها ولكنها أقل عداً وما زال أفرادها يذكرون أنهم أيضاً من بقايا الأسر الأولى التي هاجرت من العاصمة القديمة.

وبانتقال العاصمة إلى مدينة (تونبوري) لم تضعف سلطة المسلمين بل ظل بعضهم يشغل مراكز حساسة في الدولة وكذلك عندما انتقلت السلطة إلى الأسرة الحاكمة حالياً في تايلاند أي حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، كان النفوذ الإسلامي لا يزال قوياً.

وأحب أن أشير إلى شيء جدير بالاهتمام وهو أن الشيخ أحمد الذي أسلفنا الإشارة إليه كان من الشيعة وهذا ما يؤكد أنه ليس من أصل عربي لأن عرب جنوب الجزيرة الذين هاجروا إلى الشرق الأقصى، وكان لهم الدور الأكبر في نشر الإسلام في تلك المنطقة كانوا من الشوافع.. وهذا هو السر في أن أندونيسيا والفلبين وماليزيا على المذهب الشافعي إلى الآن.

وفي كتاب «تاريخ الشيخ أحمد»- وقد كتبه أحد المنتسبين إليه من إحدى الأسر البوذية المشهورة في تايلاند.. يؤكد الكاتب أنه لا توجد أدلة كافية لوجود بقايا لذرية الشيخ أحمد ما زالت تحتفظ بالإسلام للآن.

ولكن أحد أفراد الشيعة المعاصرين واسمه «أحمد جولا» كتب مقالاً منذ عامين في الكتاب التذكاري لمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي في بانكوك أكد أنه أحد أحفاد الشيخ أحمد.

وعثوري على كتاب «تاريخ الشيخ أحمد» باللغة التايلاندية له قصة.. فقد ساءني جهل الأكثرية من

المسلمين بتاريخ دخول الإسلام سيام والمراحل التي مر بها فعزمت على إصدار عدد خاص من مجلة «الرابطة» التي تصدرها دار الدعوة الإسلامية شهرياً باللغة التايلاندية ليرجع إليه المسلم في معرفة تاريخ الإسلام والمسلمين في سيام. وبدأت أتردد على المكتبات القديمة ودار الكتب العامة لأجمع ما تنشر من المعلومات حول هذا الموضوع. ولما كانت شخصية «الشيخ أحمد» تمثل الواجهة الكبرى في تاريخ المسلمين القديم بهذه البلاد فكان جل همي أن أعثر على كتاب يؤرخ لحياة الرجل وكدت أفقد الأمل في العثور عليه. . لولا أن أحد الأصدقاء من أساتذة الجامعات دلني على المكان الذي يمكن أن أعثر فيه على هذا الكتاب. . ولم يكن هذا المكان سوى «رصيف» الميدان الكبير والمسمى باللغة التايلاندية «سنام لوانغ» ففيه تعرض الكتب القديمة وخاصة الكتب التذكارية التي تطبع لمناسبة حرق جثة أحد الموتى من البوذيين!.

وقد جرت عادة الأسر البوذية في تايلاند إذا فقد أحد أفرادها وفي يوم حرق جثته أن يصدروا كتاباً يحوي موضوعاً تاريخياً هاماً أو بحثاً علمياً نادراً ليكون بمثابة تخليد لفقيدهم.

وفعلاً وجدت كتاباً يحوي تاريخ الشيخ أحمد أصدرته إحدى الأسر البوذية التي ترجع في أصولها إلى الشيخ أحمد لمناسبة وفاة إحدى سيدات هذه الأسرة. . وهي امرأة في ملامحها ما يؤكد أنها ليست سيامية خالصة.

وعن حياة الشيخ أحمد، يحوي الكتاب صوراً لهذه السيدة مع أفراد الأسرة المالكة حالياً في تايلاند، ولا غرابة في ذلك فكثير من أمراء وأميرات الأسرة المالكة ينتسبون من جهة الأجداد أو الجدات إلى الشيخ أحمد.

وفي العام الماضي ألقى مندوب ملك تايلاند في مناسبة الاحتفال الجامع بالمولد النبوي التي تقام في صالة «لومبني» وهي أكبر قاعة عامة في بانكوك، ألقى هذا المندوب، وهو أحد الأمراء، كلمة في هذه المناسبة قال فيها إنه يشعر بالغبطة والسعادة والفخر والعزة لأنه شارك في ذكرى مولد النبي محمد ﷺ الذي طالما ذكرت له والدته أن جدها الكبير الشيخ أحمد كان من المؤمنين به وبرسالته.

ومن الطريف أن المفكر التايلاندي المعاصر (كيكريت) ينتسب للشيخ أحمد من جهة إحدى جداته، وهو يصرح بذلك وكذلك شقيقه الأكبر وهو رئيس الحزب الديمقراطي أكبر الأحزاب في تايلاند بأنهما من أصل إسلامي. . وبجانب ذلك توجد عدة أسر لها مكانة مرموقة في المجتمع التايلاندي تتصل بوشائج القربى والمصاهرة مع الأسرة المالكة الحاكمة حالياً ـ تنتمي إلى الشيخ أحمد.

ومن أشهر هذه الأسر أسرة «بوناك» أو «بوناخ» ويشغل أفرادها كثيراً من وظائف السلك الدبلوماسي والمراكز الرفيعة في الوزارات والجامعات والقصر الملكي وشؤون الدولة والمجتمع. والنقيب الحالي للمحامين التايلانديين من هذه الأسرة.

وما يقال عن أسرة «بوناك» يقال عن أسر أخرى.

إن الهجرات الإسلامية الأولى التي وفدت على سيام، وخاصة من الهند وإيران رغم أنها قد تتقدم من ناحية الزمن الهجرات الإسلامية التي وفدت على الأرخبيل الماليزي أو جزر الهند الشرقية. إلا أنها لم تترك نفس الأثر الذي تركته هذه الهجرات، فالهجرات إلى الأرخبيل الماليزي كانت هجرات للدعوة إلى الله وإلى دينه القويم، وقد يكون بين هؤلاء المهاجرين من هاجر بقصد التجارة ولكنهم كانوا يعملون للدين والدنيا معاً، وإن كان بعضهم قصد هذه البلاد بقصد الدعوة فقط. . ولذلك كانت النتيجة أن تحولت دول الأرخبيل الماليزي وجزر الهند الشرقية إلى الإسلام ولولا رحلة ماجلان لعدت الفلبين من بين الدول الإسلامية بالشرق الأقصى بجانب أندونيسيا وماليزيا.

والهجرات الأولى لسيام كانت الأكثرية منها من الشيعة كما هو مذكور في تاريخ الشيخ أحمد.

علي عيسى علي

وقد روى السيد محمد علي الشهرستاني الذي زار بانكوك عاصمة تايلاند في العشرة الأولى من محرم سنة ١٣٩٤هـ قائلاً:

«إن العزاء الحسيني يقام على أتم مظاهره في بانكوك وبعض أنحاء تايلاند. فإنه شاهد بأم عينه إقامة مجالس العزاء والمآتم واجتماعات النياحات وقراءة المراثي على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليه السلام في هذه العشرة، وإنه اشترك بنفسه في بعضها، وخاصة في المواكب الحزينة ومجالس النياحة التي أقيمت في المساجد والحسينيات الأربع التي أنشئت في بانكوك على مرور الزمن ومنذ أن نزلها أحد علماء الشيعة قادماً إليها من إيران على عهد الأسرة الملكية الصفوية منذ أكثر من ٤٠٠ سنة.

ويشترك الشيعة كلهم في هذه المراسيم العزائية التي تقرأ فيها فاجعة الطف بتفاصيلها، كما ويلبس في هذه العشرة الحزينة وخاصة يومي التاسوعاء والعاشوراء المشتركون في هذه المناحات اللباس الأسود. كما أن تقليد توزيع الخيرات وإطعام المساكين في هذه العشرة الحزينة، ولا سيما يومي تاسوعاء وعاشوراء قائم بأتم وجه بين مختلف الطبقات هناك.

في تايلاند

وننشر هنا دراسة عن تايلاند مكتوبة بقلم أحد من زاروها:

الشعب التايلاندي يسمي عاصمته بانكوك.. «مدينة الملائكة». والملائكة فيما يتصور التائيون الحديثون هم الرهبان البوذيون الذين ينطلقون من المعابد في أثوابهم الزعفرانية ورؤوسهم المحلوقة، حاملين صحافاً فارغة ليملأها لهم الناس، إنهم يطرقون الأبواب صامتين، ينتظرون أن تملأ تلك الأواني بقليل من الأرز أو بعض الفاكهة، وحين لا تمتلىء الصحاف في الوقت المناسب، فإن الرهبان الكبار يتوقفون في ورع وتأمل بانتظار من يحضر من المتبرعين بالطعام والهدايا. ويأتي المتبرعون بصحبة أطفالهم أحياناً ويقدمون الأرز الساخن والمأكولات الأخرى لتقديمها للرهبان المنتظرين. وبعد بزوغ الشمس بساعة يعود الجميع إلى معابدهم لتناول وجبة طعامهم الأولى، ويتركون ما يتبقى لوجبة ما قبل الظهر ثم لا يأكلون بعد ذلك بقية النهار.

هؤلاء الرهبان هم «الملائكة المحدثون». أما الملائكة الذين انتسب إليهم اسم المدينة وهو (كرانگثب)، فهم خدم الآلهة. والاسم مستمد من اللغة السنسكريتية لغة البلاط الملكي. وكلمة «ثب» معناها الملائكة التي تخدم الآلهة في الطقوس البراهيمة القديمة. وقد استبقيت هذه الآلهة والملائكة لتتبع العقيدة البوذية ولكنها ليست ضرورية لها، وقد قبل بوذا نفسه وجود هذا التقليد ولم يغيره، ولكنه لم يعترف به..!

بانگوك أو «كرانگثب» كانت قبل مئات السنين مجرد نقطة حصينة على منحنى النهر لحماية العاصمة السابقة «أيوثايا». وتعني كلمة بانكوك نفسها المكان الذي ينمو فيه الزيتون البري.

وقد استمدت «أيوثايا» اسمها من «أيودايا» المدينة الخرافية في شمالي الهند التي شن منها الإله راما حملته لغزو سيلان التي كانت تسمى عند الرحالة العرب «سرنديب» وهي الآن سريلانكا. وقد ظلت بانكوك على حالها وعرفت هكذا لدى التجار الأوروبيين. ولكن أيوثايا سقطت في أيدي البورميين بعد حصار طويل في منتصف القرن الثاني عشر، وقد دمرت تدميراً تاماً. ونقل السكان الأسرى إلى بورما تمشياً مع تقاليد تلك الأيام، ولكن جزءاً من جيش «تاي» بقيادة الجنرال نصف الصيني «تاك سين» هرب قبل سقوط المدينة. ولجأ تاك سين إلى الشرق بالقرب من كمبوديا، وحشد جيشاً هزم به البورميين وطردهم من البلاد فلم يعودوا إليها ثانية.

وأصبح تاك سين ملكاً، واتخذ من «تونبيوري»

عاصمة له عبر نهر تشاونابا أمام بانگوك. وبعد السنوات الأولى من حكمه استطاع أن يوقف البورميين من ناحية والكمبوديين من الناحية الأخرى. إلاّ أنه أصيب في أخريات أيامه بالخبل وبدأ يتخيل نفسه إلهاً. وحينئذ خلفه قائده جنرال شاكري وتولى الحكم، فنقل العاصمة إلى بانگوك عام ١٧٨٢م ونصب نفسه ملكاً، وأقام قصره الكبير الذي أصبح مركزاً للعاصمة الجديدة، إذ جاء الأهالي فأقاموا حوله بيوتهم التي ظلت تتزايد حتى أصبحت مدينة كبيرة رائعة. أمّا الملك تاك سين فقد قتله الملك الجديد على الطريقة الملكية التائية: حوكم وهو موضوع داخل «جوال»، وضرب بهراوات من خشب الصندل حتى لا يسكب دمه الملكي على الأرض إذا ذبح أو جرح. وفيما بعد أطلق على «شاكري» أول ملوك الأسرة الملكية الحالية لقب «راما» وتبعه خلفاؤه في حمل نفس اللقب حتى الملك الحالي «بهومبيول اديوليديج» الذي اتخذ اسم «راما التاسع» وذلك تبركاً باسم الإله «راما» الذي نشهد تفاصيل قصته المأخوذة عن «رامايانا» على لوحات متتابعة مرسومة على جدران المدخل الشرقي لمجموعة القصر الملكي الكبير ومعبده الرئيسي. وهي القصة التي انتهت بانتصار راما على ملك الشياطين «رافانا» بمساعدة القرد «هانومان».

أرض الأحرار

إذا كان للعاصمة قصة فإن لتايلاند نفسها قصة أخرى. فهذا الاسم لم يطلق عليها إلاّ في عام ١٩٣٩م، حين قرر المسؤولون تحويل اسمها الأصلي من «سيام» إلى «موانج تاي» التي تعني باللغة السيامية «أرض الأحرار» ومن ثم أصبح الاسم الرسمي للمملكة يتكون من شقين هما «تاي» و«لاند». وسيام (أو تايلاند) إحدى الدول التي تشكل شبه جزيرة الهند الصينية في جنوب شرقي آسيا والتي تضم فيتنام وكمبوديا ولاوس وبورما وماليزيا، وهي كلها تشترك في الحدود مع تايلاند ما عدا فيتنام.

بدأ اتصال سيام بأوروبا عن طريق البرتغاليين في أوائل القرن السادس عشر، وعن طريق التجار الهولنديين والإنجليز والفرنسيين بعد ذلك بقرن، وقد سعى الفرنسيون إلى مزيد من التوسع في سيام ولكن مجازفتهم في سيام انتهت بكارثة.

المهم هنا أنه مع توالي أحداث التاريخ استطاع ملوك أسرة شاكري وأولهم راما الأول عام ١٧٨٢م وتاسعهم الملك بهو ميبول راما التاسع الحالي - أن يقيموا حضارة جديدة للبلاد، وكان أبرز عصورها في فترة حكم راما الخامس (١٨٦٨ - ١٩١٠م) وهي تعتبر فترة تغيير جذري واتجاهاً نحو أعلى مستويات التقدم. أمّا الفترة المهمة الثانية فهي فترة تغيير نظام الحكم من نظام ملكي مطلق إلى نظام ديمقراطي في عام ١٩٣٢م في عهد الملك السابع حين قام بتغيير النظام جماعة أرادوا الحصول على نظام ديمقراطي أيده الملك نفسه وقبل ذلك التغيير بالتسليم، ووقع على الدستور المؤقت في يونيو ١٩٣٢م، وهو تاريخ بداية نظام الحكم الديمقراطي في مملكة تايلاند، حيث أصبح الملك يملك ولا يحكم، وإن ظل يتمتع بقدسية واحترام كبيرين باعتباره ما زال تجسيداً لبوذا المستقبل في أنظار الشعب، الذي تدين أغلبيته بالبوذية بنسبة ٩٣٪ من عدد السكان البالغ ٥١ مليون نسمة بينما يمثل المسلمون نسبة ٤٪ والمسيحيون نسب ٢,٦٪ والباقي من الهندوكيين.

القصر الكبير

زيارة بانگوك تبدأ دائماً من قلب المدينة حيث ساحة القصر الملكي الكبير والمعابد البوذية المحيطة به التي تعرف باسم «وات».

القصر آية في الفن التقليدي التايلاندي، إقامه الجنرال فايا شاكري (راما الأول) عام ١٧٨٣م على الضفة الشرقية لنهر «تشاونابا» على مساحة ٢١٨ ألف متر مربع، وأحاطه بجدران أربعة ضخمة طولها ١٩٠٠ متر، تضم بداخلها مقر إقامة الملك وجناح الحريم والمكاتب الرسمية للحكم ورجال البلاط، بالإضافة

إلى المعابد الملكية وأهمها معبد بوذا الزمردي (زمردة بوذا).

زمردة بوذا

وننتقل إلى المعبد الملكي الرسمي- معبد وات براكيو- أو معبد بوذا الزمردي حيث يؤدي الملك طقوس عباداته. المعبد يشكل قصراً منيفاً تحيط به جدران عالية مثل أديرة التبت البوذية، يستقر فيه تمثال بوذا الزمردي أو «زمردة بوذا». المشهد داخل المعبد مثير غريب.

تمثال زمردة بوذا أحضر إلى بانگوك بعد سلسلة من المغامرات الإعجازية، وهو أشهر تمثال من نوعه في الوقت الحالي والقسم به معناه أقدس قسم. والتمثال نفسه صغير مصنوع من قطعة واحدة من حجر الزمرد (اليشبي) وهو مستقر في مؤخرة المعبد.

على إطارات نوافذ المعبد الداخلية نتابع قصة حياة بوذا منذ مولده حتى صعوده إلى (النيرفانا) وهو السمو الأعظم. وهو الذي يرمز إليه تمثال بوذا في وضع اللوتس، على حين تشير يده الأخرى إلى الأرض، وزهرة اللوتس هي أجمل الزهور تفتح بتلاتها فوق الماء وتعني النقاء النابع من العالم المادي. ويجلس بوذا على عرش من اللوتس وعلى وجهه تعبير الرصانة والرحمة والسلام.

المعابد والرهبان

ليس معبد بوذا الزمردي إلاّ واحداً من حوالي ثلاثمائة معبد موجودة في بانگوك. ففي أحد الجوانب نشهد تمثال «الجارودا» الذهبي الذي. يرمز إلى أسطورة فشنو وهو نصف رجل ونصف طائر. وفي الجانب الآخر نرى تماثيل عمالقة ارتفاعها لا يقل عن ثمانية أمتار مطلية بألوان زاهية لها وجوه عابسة متوحشة وأنيابها بارزة. ويرتفع برج ذهبي رئيسي في الهواء على أبراج موشاة بالذهب مدرجة تضيق كلما ازداد الارتفاع، في حين تقرع نواقيس المعبد مع حركة الهواء...

في «وات أرون» أي معبد الفجر نلاحظ أنه ذو طابع معماري تقليدي بأبراجه المدرجة المرتفعة، وارتفاع أعلى أبراجه لا يقل عن ثمانين متراً. أما «وات بو» وهو معبد بوذا المضطجع فنجد تمثاله ضخماً من الطوب والاسمنت المسلح ومغطى بطبقة من الذهب ويبلغ طوله ١٥٠ متراً وارتفاعه نحو ٤٠ قدماً.

وفي «وات بنگاما بوتت» وهو معبد الملك شولا لانجكورن نعرف أنه بني في السنوات الأولى من هذا القرن. وهو مهيب المنظر مشيد من المرمر الأبيض وأسقفه مصنوعة من البلاط المزجج.

ولا نستطيع أن نتجاوز معبد «وات سوتات» الذي كان يستخدم ملاذاً للناس عند ضرب المدافع لبانگوك خلال الحرب الأخيرة.. فالمثير هنا أن وراء جدران المعبد تقام مهرجانات للألعاب السحرية والبهلوانية في موسم أعياد الحصاد التقليدية، وتجري الألعاب من حول تماثيل بوذا الرائعة المتناثرة بمختلف الأحجام والمواد، بينما الرهبان الدارسون يروحون ويجيئون وهم يتذاكرون القواعد والتعليمات التي يبلغ مجموعها أكثر من مائتين، وأهمها «الفقر والعزوبة وعدم استخدام العنف».. وكل رجل يلقى تشجيعاً ليصبح راهباً لمدة ثلاثة أشهر عادة ولمرة واحدة على الأقل في أثناء حياته، ويكون ذلك عادة في شبابه قبل أن يتزوج. وتمنح الحكومة والقوات المسلحة رجالها إجازة بمرتب ليدخلوا «الدير» حيث يحظى الرهبان الدارسون باحترام كبير ويعرفون باسم «بهارا» وهو تعبير يدل على الانتماء للملكية أو التقديس.

وهناك رهبان أشرار وآخرون أخيار بالطبع، بين ذلك العدد الكبير الذي يتجاوز ربع مليون، يقيمون في حوالي ٢١ ألف دير قائمة في تايلاند وبعض الرهبان كسالى وبعضهم الآخر يشترك في التآمر وإن كانوا ليسوا رهباناً سياسيين كالحال في بورما وسيرلانكا. وهناك فريق منهم جهلاء يؤمنون بالخرافات ويملؤون عقول الناس بالمخاوف غير العادية حول الأرواح والأشباح. وهم يستغلون المعتقدات الشعبية بأن البلاد مملوءة بأشباح القتلى أو الذين افترستهم الحيوانات الضارية أو

النساء اللاتي أسلمن الروح وهنّ يلدن، أو الرجال الذين ماتوا بعيداً عن الوطن. . وكذلك ضحايا الكوليرا والأمراض المميتة. . وهذه الأشباح الشريرة يصعب إرضاؤها. وهم يتصورون أن بعض الأرواح أو ما تحدثه من خدوش يمكن أن تسبب المرض الذي يكون مميتاً في بعض الأحيان (ويجري الآن إبادة هذه الأرواح باستخدام مادة الد.د.ت) وتقود بعض الأرواح المسافرين إلى طريق الحيوانات الضارية، أو تستدرجهم إلى المهاوي، وبعضها تسحر الرجال الشديدي الحساسية بجمالها الأخاذ ثم تفتك بهم فيما بعد، والبعض الثاني يقتل ويصيب بالمرض كل من يسرق نفائس الكهوف أو المعابد. كما أن هناك فريقاً ثالثاً يخيف الأطفال في الظلام.

المسلمون بين مد وجزر

ونبدأ اللقاء مع الإمام المسؤول عن الشؤون الدينية شافعي عبد القادر في مقر المركز الإسلامي الذي يحدثنا عن مسيرة الإسلام في تايلاند ونشاط المركز في بانگوك في نشر الثقافة الإسلامية وتعليم الطلاب والطالبات وخاصة أنهم في الأيام الأخيرة بدؤوا يتعلمون لغة القرآن والتفسير السليم. بدأ الدين الإسلامي انتشاره أولاً في شبه جزيرة الملايو ثم جاء إلى بلاد سيام عن طريق التجار العرب الذين جاؤوا للتجارة ونشر الإسلام معاً، وفي عهد دولة «ايوتيا» حوالي عام ١٥٩٠م جاء تاجر مسلم اسمه الشيخ أحمد واستوطن البلاد وأقام مركزاً للتجارة في مدينة أيوديا حيث تمتع بتكريم الملك له بمنصب المسؤول العالي (وهو منصب رئيس الوزراء) ويعتبر الشيخ أحمد الجد الأول لبعض عائلات تايلاندية الآن.

أمّا المسلمون في جنوب تايلاند فهم مواطنون أصليون ولم يتصل نسبهم إلى التجار أو الأجانب الذين هاجروا إليها. ويثبت التاريخ أنهم مواطنون محليون مقيمون في هذه البقعة قبل الميلاد وبعدة سنوات، وأقاموا دولتهم باسم «مملكة لانكاشوكا»، وفي سنة ١٦٧٥م أقاموا دولتهم الجديدة باسم «مملكة سرى ويشاي»، واستمرت الدولة صاحبة نفوذ إسلامي قوي حتى أوائل القرن التاسع حيث غرست الديانة الإسلامية جذورها داخل مملكة فطاني التي أسسها «برياتوانكو» الذي عالجه طبيب مسلم اسمه الشيخ سعيد من مرض مميت أصيب به وكان شرطه لمواصلة العلاج هو أن يعتنق الملك الإسلام بعد شفائه.

ونكث الملك ثلاث مرات عن وعده بعد الشفاء، فكان المرض يعاوده ثانية حتى شفي تماماً في المرة الثالثة، فأسلم هو وزوجته وأولاده وبناته وتبعه شعبه في اعتناق الإسلام، وأصبحت مملكة فطاني مملكة إسلامية منذ ذلك الوقت، وتوسعت حتى شملت الولايات الجنوبية كلها وهي «جالا، وفطاني، وناريتواسي، وستول».

يؤكد الشيخ شافعي أن عدد المسلمين في تايلاند يبلغ حوالي مليوني نسمة ثلاثة أرباعهم في مناطق الجنوب. ويقول إنهم يتمتعون بمساواة كاملة وبحرية مكفولة في ممارسة شؤونهم الدينية والسياسية والتعليمية ويمارس عدد كبير منهم المناصب الهامة في مختلف المحافظات. إن في بانگوك وحدها حوالي ٢٠٠ مسجد من بين حوالي ٢٠٠٠ مسجد في تايلاند كلها تدعم إقامتها الحكومة وبعض الدول الإسلامية التي تقدم منحاً دراسية كثيرة لأبناء المسلمين ولكن هناك حاجة إلى المزيد من المعونات.

ولكننا نقرأ ونسمع أشياء أخرى، من المسلمين أنفسهم، سواء في مناطق الجنوب أو ممن زاروهم وتحدثوا عنهم، فعدد المسلمين يتجاوز خمسة ملايين نسمة منهم أربعة ملايين في الجنوب وحده ولكنهم يلقون أسوأ المعاملات وبخاصة بعد أن أعلنت تايلاند ١٩٠٢م -بعد حروب وغزوات ضد فطاني استمرت ٤٦ سنة- ضم فطاني واعتبارها جزءاً من المملكة، وألغيت جميع حقوق سيادة السلاطين الفطانيين المسلمين وآخرهم تنكو عبد القادر. ومنذ ذلك الوقت أصبحت فطاني منطقة لمملكة تايلاند الكبرى. وحكمت

الولايات الفطانية بشكل مباشر وعينت الحكومة حكاماً بوذيين يحكمون الجنوب المسلم. وبعد أحداث ١٩٣٢م ازداد الموقف سوءاً وفرضت عليها يد من حديد وأهملت مصالح الشعب، ولجأت الدولة إلى استخدام سياسة الدمج، وعوقت مشاريع التنمية وبرامج تطوير الثقافة الإسلامية. وأدى كل ذلك إلى قيام حركة الكفاح الشعبي من أجل الاستقلال بقيادة أحد علماء فطاني «حاج سولونج تؤمينا» وحدثت اشتباكات خلال عامي ١٩٤٢ و١٩٤٨م وقبض على الزعيم المجاهد وزملائه، وهاجمت القوات التايلاندية قرية «دوسون بور» وقتلت أربعمائة من الرجال والنساء، وأحرقت مساكنهم، وشردت ٢٥ عائلة في قرية بلوكر، وأغلقت المدارس الإسلامية وقبض على بعض المسؤولين فيها. وخلال السنوات التالية ازداد التعسف ضد المسلمين، ومنع الشعب الفطاني من استخدام اللغة الملاوية مع وجوب التعامل باللغة التايلاندية، وجرى تهجير عدد كبير من البوذيين من الشمال وتوطينهم في الجنوب. وكان أغلب هؤلاء من الجنود الذين خاضوا حرب فيتنام.

قال لنا أحد شباب المسلمين: في عام ١٩٧٥م قامت فرقة من المشاة البحرية. بالقبض على خمسة أفراد من طلبة المدارس الإسلامية وأجبروهم على الركوع أمام تمثال بوذا، ولما أبوا قتلوهم ورموهم في النهر، وقام أهالي فطاني بمظاهرات شعبية ضخمة استمرت ٤٤ يوماً احتجاجاً على تلك الجريمة، وطلباً للعدالة والحرية. واضطرت الحكومة لبذل الوعود ولكن أخلفتها فيما بعد. ولكن الاضطهاد استمر حتى بلغ عدد الضحايا من المسلمين الأبرياء الذين قتلتهم القوات التايلاندية ٣٦ ألف ضحية، وبلغ عدد المهاجرين الفطانيين الذين لجؤوا إلى ماليزيا وحدها حوالي ٥٠ ألف شخص.

يقول محدثنا: برغم كل ما يقولون في النشرات الإعلامية عن المعاملة الطيبة والمساواة التي يتمتع بها المسلمون، إلاّ أن الاضطهاد ما زال يحيط بالشعب الفطاني، ولا يمكن لهذا الشعب المسلم أن يقبل مواصلة العيش بلا معنى في وطن أجدادهم، وهم يفتقرون إلى الاستقلال والحرية، في بلاد تستعمرهم وتسمي نفسها «أرض الأحرار».

ويبلغ عدد سكان تايلاند طبقاً للإحصاء الرسمي عام ١٩٨٤م حوالي ٤٧,٦٠٧,٠٥٠ مليون نسمة، وهم من جنس العرق الأصفر، ولغتهم الرسمية التائية، بالإضافة إلى عدد من الملل الأخرى والأقليات التي تعيش ضمن الدولة وتتكلم بلغات هي الصينية والخمرية. وأغلب سكان المحافظات الجنوبية للدولة مسلمون يتكلمون باللغة المالاوية، وفئة منهم باللغة العربية. وخط الدولة الرسمي هو الخط التايلاندي.

ويدين حوالي ٨٨٪ من سكان البلاد بالديانة البوذية، وحوالي ١١٪ مسلمون و٣٪ نصارى. ولقد دخل الإسلام إلى هذه البلاد عن طريق التجار الهندو والعرب والماليزيين منذ أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، واستوطنوا في جنوبي البلاد لمجاورتهم لماليزيا، وهذا الجوار عمل على ازديادِ عددِ المسلمين فيها.

ويبلغ عدد المسلمين في تايلاند حالياً حوالي سبعة ملايين نسمة، مليون منهم يقطنون في بانكوك، وأغلب المسلمين شافعيون، وفيهم مسلمون من مذاهب إسلامية أُخرى كالأحناف والشيعة. ويزداد عدد المسلمين في جنوبي البلاد.

ويوجد في تايلاند ثلاث وعشرون جامعة، ليس فيها جامعة إسلامية واحدة، إلاَّ في جامعة «رامكان هنگك ـ Ramkananhong» حيث تضم منبراً للفقه الإسلامي على الفقه الشافعي يدرس فيه المسلمون. على أن في تايلاند عدداً من المدارس الدينية موزعة في البلاد، وأكثرها في الجنوب. ويدرَّس في هذه المدارس القرآن، واللغة العربية، وفقه السنة، والحديث النبوي. وأغلب أساتذتهم مختصون من الجامعات الإسلامية والعربية كجامعة الأزهر بمصر، وجامعة المدينة المنورة، والجامعات الماليزية

الإسلامية. كما أن بعض الأساتذة يشاركون بالتدريس من مصر والعربية السعودية وماليزيا.

ومرشد المسلمين اليوم في تايلاند شخص يدعى الحاج براسرت (Prasert) محمد، ورتبته شيخ الإسلام، وقد عينته الدولة التايلاندية للإشراف على أمور المسلمين. وقد أتمّ علومه في ماليزية ومصر، ويجيد اللغتين العربية والإنكليزية. وهو بالإضافة إلى المرتب الذي يقبضه من دولته يحظى بإعانة مالية من العربية السعودية ومن ليبيا.

وبحكم الجوار بين جنوب تايلاند وماليزية، فإن المسلمين على صلة وثيقة وروابط تاريخية وثقافية وقومية بين الشعبين، ولهذا كثرت بينهم اللغتان العربية والماليزية، وازداد تأثرهم باتجاهاتهم الثقافية والمذهبية. ونجم عن هذا التلاحم الوثيق ارتفاع المعنويات الإسلامية في الجنوب. مما دعا الحكومة التايلاندية إلى إعلان حرية الأديان ولا سيما للمسلمين. وأولتْ ذلك لمسلمي الجنوب بخاصة. ولا شك أن ما تقوم به الدولة ذو جانب إعلامي ومظاهر سياسية. فعلى الرغم من أن الكنوز الطبيعية تقع في الجنوب، إلاّ أن شعوب هذه المنطقة تحيا حياة الفقر المدقع. ولهذا نرى المسلمين أحياناً يثورون ويعلنون سخطهم ويهاجمون بعض المراكز العسكرية والإدارية.

وأربع محافظات جنوبية إسلامية تجاور الدولة الماليزية. بالإضافة إلى أن هؤلاء المسلمين في المحافظات الجنوبية الأربع، من أصل مالائي، ولغتهم الشائعة حتى اليوم هي المالائية، وهم أكثر ميلاً إلى الدولة المالائية منهم إلى تايلاند.

لهذا تسعى الدولة التايلاندية جاهدة إلى إيجاد السبل لتطبيق الأمر على المسلمين. وتحاول تحقيق مأربها بأنواع من السبل هي:

١ ـ نقل أعداد كثيرة من البوذيين إلى الجنوب حيث مناطق المسلمين.

٢ ـ إيجاد مؤسسات خيرية إسلامية بإشراف الجيش والدولة تحدّ من حركة الجمعيات الإسلامية. ولقد تأسست مؤسسة باسم Muslim Foundation بأمر الدولة مهمتها ربط المسلمين بالدولة ويرأس هذه المؤسسة قائد القوات المسلَّحة السابق الجنرال «سيودكر ديول».

الشيعة في تايلاند

يبلغ عدد الشيعة في تايلاند حوالي ١٠٠٠٠ نسمة يعيش أغلبهم في بانكوك. ويرجع أصل الشيعة جميعاً إلى نسل تاجر إيراني يدعى الشيخ أحمد القُمِّي، الذي ترك إيران عام ١٦٠١م بقصد التجارة واتجه نحو تايلاند. وبعد أن ترسخت علاقته مع المقامات العليا في دولة تايلاند استقر فيها وتزوج منها، وخلَّفَ عدداً من الأولاد. وقد تزوج ملك تايلاند بإحدى حفيداته في ذلك الزمان، فازداد نفوذ الشيخ أحمد في تلك البلاد. وما زال شيعة تايلاند ينتمون إليه. وقبره معروف هناك، يبعد عن بانكوك مسافة ٧٥ كلم، في مكان كلية تربية المعلمين لمدينة «آيوتايا». وقبره مزار للمسلمين لا سيما الشيعة وللبوذيين. ويُقام في كل عام احتفال عام يشترك فيه المسلمون والبوذيون حول قبره.

والشيعة يعيشون حياة ضَنْك اقتصادي وثقافة محدودة. وقد توافد بعض شبابهم إلى (قُم) لنهل العلوم الإسلامية في حوزاتها العلمية.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أن المسلمين هناك محرومون من جميع الحقوق الممنوحة للأقليات، حتى إن نساءهم لا يستطعن وضع الحجاب في المدارس والجامعات، ويمنعون دخول أية طالبة إلى المدرسة أو الجامعة بحجابها.

المسيحية

يبلغ عدد المسيحيين في هذه الدولة قرابة المليون نسمة. وهم يلقون حماية كبيرة من الدولة ومن جميع السفارات الغربية بما في ذلك السفارة البابوية، ويحيون في وضع اقتصادي وثقافي رفيع. ولهم مستشفيات خاصة وكنائس حديثة ومدارس مجهزة، يدرس فيها،

بالإضافة إلى أبنائهم، كثير من الشباب البوذيين والمسلمين لما تتحلى به هذه المدارس من إمكانات، ولأن الدروس التي تقدمها تدرَّس باللغة بالإنكليزية. وهذا ما جعل كثيراً من المسلمين يطرقون أبوابها في سبيل العلم. ويجدر بالذكر أن البابا بولس السادس حين زار تايلاند، عام ١٣٦٣هـ.ش زار جميع المؤسسات المسيحية واطلع على نشاطاتها.

الأوضاع الاجتماعية في تايلاند

يعتبر الوضع الاجتماعي في تايلاند متردياً وسيئاً بسبب الفقر المتفشي والفساد بشكل يفوق التصور. ولهذا تكثر في البلاد المشكلات الاجتماعية، التي يرجع أصلها جميعاً إلى عدم العدل الاجتماعي والتفاوت الطبقي.

من أبرز التجارات المربحة في تايلاند بيع الأطفال، ويقوم به نَخّاسون مُحترفون، يستندون إلى رضا المؤسسات بشكل مستور وسري. والنخّاسون عادةً يطوفون البلاد ويزورون الفلاحين والعمال والضعفاء والسكارى. فيعمدون إلى شراء أبنائهم الفقراء والمحرومين بثمن بخس، ويبيعونهم إلى أصحاب المعامل الكبيرة، والمطاعم، والكازينوهات بأسعار باهظة، ليقوموا بأعمال قاسية وثقيلة في تلك المحلات. وما زال منهم حوالي ٩٠٠ ألف طفل وفتى يشتغلون بأقسى الأعمال. ويقع كثير من هؤلاء فريسة الأمراض والأوبئة مما يعانونه من أعمال مرهقة.

وقد صرَّح أحد النخاسين أن الدلالّين يشترون شهرياً حوالي خمسمائة طفل بشكل وسطي وأعلنت الجمعية العالمية لمحاربة بيع العبيد في لندن في خبرٍ لها حول بيع الأطفال والفتيان التايلانديين وشرائهم لأصحاب المصانع فقالت: «يعمل أغلب الأطفال والفتيان التايلانديين مدة أربع وعشرين ساعة في مقر أعمالهم في معاملهم، حتى أنهم لا يرون نور الشمس غالباً، فعلى هؤلاء الصبيان حمل أكياس الرمل المرمية في المعامل ليلاً نهاراً، ثم ينامون على أرض المعمل الباردة. إن هذا أسوأ مما كان يجري في القرون الوسطى».

وبعض النخاسين والدلالين المجرمين يشترون من الفلاحين والأسر الفقيرة والمحرومة بناتهم من الأعمار ١١ سنة إلى ١٨ سنة ليبيعوهن إلى الفنادق ومراكز الفحشاء ومنازل التدليك (السّاونا)، ويضعونهن بتصرف الرجال.

في جنوب تايلاند مراكز ومدارس إسلامية عديدة قامت كلها بهمَّة المسلمين. ومع أن الدولة تقدم بعض المساعدات المحدودة لبناء هذه المدارس فإنها تفرض في المقابل معلمين بوذيين. كما أن الدولة تفرض نصبَ تمثال بوذا في كل مدرسة إسلامية.

معهد النهضة العربية

هو مركز مستقل عن الدولة، وهو من المدارس المختلطة التي تدرِّس ليلاً ونهاراً ، وتدرَّس فيه اللغة العربية والعلوم الإسلامية. وفيه ساحة فسيحة وغابة، وقد بُني فيها غرف خشبية يقيم فيها طلبة العلوم الدينية. وأغلب أساتذة هذه المدرسة خريجو جامعات الدول العربية ويُحسنون التحدث باللغة العربية. والطالبات فيه محجبات.

المدرسة المحمدية الدينية

تأسست قبل خمس عشرة سنة، وتضم حالياً ثلاثمائة طالب يدفعون نفقات التعليم. ومدير هذه المدرسة من خريجي الجامعة الماليزية ويتكلم العربية. ولما كان موقع هذه المدرسة في جوار ماليزيا فإن التلاميذ يتزيَّون بزي الماليزيين ويتأثرون بثقافتهم.

معهد العلوم الشريفة الدلاوية

يعتبر هذا المعهد مؤسسة إسلامية كبرى، ومن أقدم الحوزات العلمية في تايلاند، يقع في منطقة ريفية اسمها «دالا» تبعد عن فتاني مسافة ٢٠ كلم. أستاذها ومديرها الحالي أمضى حوالي تسع سنوات يدرس العربية في إحدى الدولة العربية، وعاد إلى تايلاند منذ

سبع سنوات. وكان أبوه وجدُّه من مؤسسي هذا المعهد والمشرفين عليه. وقد تخرّج من هذا المعهد حتى الآن ألفا طالب، ١٤٠ منهم يدرسون العلوم الدينية في المدارس.

وقد كان لهذه المدرسة مقام عريق، يفد عليه الطلاب من سنغافورة وماليزية وأندونيسيا ينشُدون العلم والتحصيل فيها. وهذه المدرسة من حيث برامجها الدراسية ووضع طلابها وغرفها كثيرة الشبه بمدارس الحوزات العلمية بقُم. إذ يفد عليها الطلاب من مختلف البلدان، وينزلون في حجر مخصصة لهم، ويدرسون الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث، والأدب العربي. وأولياء الطلاب مسؤولون عن نفقاتهم، والأستاذ فيها يعيش من عمله بالزراعة.

المؤسسة الثقافية الإيرانية

تأسست هذه المؤسسة عام ١٩٥١م، لتدريس العلوم الإسلامية. وتضم حالياً ثلاث مدارس كبيرة يؤمها الطلاب والطالبات. كما أنهم يدرسون إلى جانب العلوم الإسلامية العلوم الطبيعية والرياضيات. والطالبات فيها محجبات.

وأهداف هذه المؤسسة نشر الثقافة والعلوم الإسلامية، وتعليم الأيتام وتربيتهم، وتعليم الحرف. وتقدم الإدارة منحاً دراسية للممتازين من الطلاب.

ومما هو جدير بالذكر أن هناك مراكز ومؤسسات إسلامية ومعاهد غير ما ذكرنا موزعة في بانكوك ومدن الجنوب تعمل على تقديم النشاطات الإسلامية وتعليم العلوم القرآنية. وفي تايلاند عشر جامعات، وإحدى عشرة مدرسة عالية، ومؤسستان تعليميتان. ويزيد عدد المدارس الابتدائية والثانوية على خمسة وعشرين ألف مدرسة.

ترجمة القرآن

ما زالت الترجمات القرآنية المطبوعة حتى الآن نادرة. ومن جملة النسخ المترجمة المطبوعة ترجمة إبراهيم قريشي التي طبعت عام ١٩٦٩م، وترجمة «تون سوانات» المطبوعة في عامي ١٩٦٨م و١٩٧٤م وترجمة مروان سماعون المطبوعة عام ١٩٨١م.

تبت

ويُقال تيبت. هناك خلط كبير بشأن حدود التبت، وذلك لأسباب عدة في مقدمتها بعد البلاد من حيث الموقع الجغرافي، وعدم اهتمام حكومتها بالشؤون الخارجية، وميل الحكومات الصينية المتعاقبة إلى مد حدودها بعيداً نحو الغرب. فبين الحدود الغربية للصين الأصلية والمناطق التي لحكومة التبت الولاية عليها، يقع إقليما خان وآمدو ويشكلان ثلثي مساحة التبت كلها ويضمان حوالي ٨٠٪ من السكان، وهما أعلى أجزاء البلاد إذ يبلغ متوسط الارتفاع ١٥,٠٠٠ قدم، وهناك ٢٩ قبيلة كبيرة في خام، ٢٥ في آمدو.

وحسب أقوال الكُتّاب الصينيين يرجع أول اتصال بين أهل كل من الصين والتبت إلى عام ٢٢٢٠ قبل الميلاد حين طرد الامبراطور شون رجال قبائل سانمو إلى إقليم اسمه سان واي الذي كتب عنه الصينيون فيما بعد أنه يشكّل ثلاثة أجزاء من التبت. وفي سنة ٥٦٠م هاجم الصينيون لاسا واستولوا عليها، ولكن في القرن الثامن أصبحت التبت دولة عسكرية كبرى في عهد حاكمها تي ـ تسونج ديتسن، تمتد من العاصمة الصينية شانجان إلى نهر الكنج في الهند، ومن حدود تركستان إلى بورما، ولكنها في القرن الثالث عشر أصبحت دولة تابعة للمغول في عهد ملكهم جنكيز خان. وفي عام ١٧٢٧م أقيم عمود عند بوم جنوب غربي باتانج ليبيّن الحدود بين التبت والصين، فسلمت جميع الأراضي الواقعة غربي هذا الخط إلى الدالاي لاما تحت سيادة امبراطور الصين، بينما اعتبر زعماء إقليمي خام وآمدو أمراء إقطاعيين وشبه مستقلين وتابعين للصين. وظل هذا التنظيم قائماً ومرعياً إلى أن غزا الصينيون التبت في عام ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦م تحت قيادة الجنرال شاواره ـ فنج. ولكن النفوذ الصيني تضاءل بالتدريج. وفي عام

١٩١٣م عقد مؤتمر في سملا يمثّل بريطانيا والصين والتبت، فقسّم الأخيرة إلى منطقتين وهما التبت الخارجية «القريبة من الهند» والتبت الداخلية «القريبة من الصين»، واعترف بسيادة الصين على التبت كلها، ولكن تعهدت الصين بعدم العمل على تحويل التبت إلى مقاطعة صينية. وتمّ الاتفاق في أبريل ١٩١٤م ولكن الحكومة الصينية رفضت التوقيع عليه.

وفي يوليو من ١٩٥٠م أعلنت الهند أن التبت لم تكن أبداً خاضعة للسيادة الصينية. وفي ٣٠ سبتمبر وهو تاريخ الذكرى الأولى لقيام النظام الصيني الجديد أعلن شواين لاي عزم حكومته على «تحرير شعب التبت وحراسة الحدود الصينية»، ثم أعلن الصينيون في ٢٥ أكتوبر أن عملية التحرير بدأت. فماذا فعلت الهند؟ قبلت الأمر الواقع، إذ يحدثنا «سردار بانيكار» أن الاحتجاج الذي قدمته حكومته إلى بكين وإن كان قوي اللهجة فإنه «اعترف بسيادة الصين على التبت ونفي كل رغبة في التدخل في شؤونها».

الدالاي لاما يهرب

بدأن الصين تنفذ في عام ١٩٢٥م نظاماً للإصلاح الزراعي ولكنها قصرته على التبت الشرقية. وفي عام ١٩٥٤م وقع حادثان على جانب كبير من الأهمية. أولهما توقيع الاتفاق التجاري بين الهند والصين، وإعلان المبادئ الخمسة التي وردت فيها لأول مرة عبارة «إقليم التبت التابع للصين» مما أثار شكوك أهل التبت إذ شعروا أن البلدين يتصرفان في شؤون بلادهم كما يشاءان. والحادث الثاني هو زيارة الدالاي لاما لبكين، وهذه الزيارة أقنعته بأن الصين لن تتردد عن أي عمل يحول بلاده إلى مقاطعة تصطبغ بالصبغة الصينية تماماً. وفي أثناء زيارة قام بها بين عام ١٩٥٦م ومارس ١٩٥٧م إلى الهند بقصد الحج طلب من حكومة الهند السماح له بالالتجاء إليها ولكنها أقنعته بالعودة إلى عاصمته.

لكن الثورة في التبت الشرقية اشتدت ثم انتقلت روح المقاومة إلى لاسا نفسها في عام ١٩٥٩م. وفجأة أعلن أن الدالاي لاما وحاشيته وصلوا إلى الهند.

وفي نوفمبر ١٩٥٩م توجه وفد من أبناء التبت إلى الأمم المتحدة طالباً منهم إدراج الموضوع في جدول أعمالها، ولكن الدول الكبرى أبت أن تثير الموضوع.

خط ماكماهون

إن الإقليم الجبلي الذي يحد الهند من ناحية جبال هيمالايا، يمتد أكثر من ٢٠٠٠ ميل، ويبلغ عرضه في المتوسط حوالي ٢٠٠ ميل. وتقول الهند إن المناطق الواقعة على امتداد هذه المسافة الطويلة من جبال كوان لون في أقصى الشمال إلى اتصالها ببورما في الجنوب الشرقي، كانت دائماً داخلة في الاختصاص الهندي وإن قامت فيها أحياناً إمارات مستقلة. وفي سنة ١٩١٣م عقد مؤتمر في سملا -كما تقدم- برئاسة سير هنري ماكماهون، وصل إلى اتفاق وقّعه ممثلو أعضائه الثلاثة، بريطانيا والطين والتبت، بالأحرف الأولى، ولكن الحكومة الصينية رفضت التصديق عليه، بينما صدقت عليه بريطانيا والتبت. وكان خط ماكماهون الذي أقرّه المؤتمر يكون الحد الشمالي والحد الشمال الشرقي لولاية أسام، وأطلق على منطقة تتعمق مسافة ١٠٠ ميل داخل هذا الحد، أسم «وكالة الحدود الشمالية الشرقية» وعرف اختصاراً باسم نيفا. هذه المنطلقة الأخيرة الواقعة بين بوتان وبورما تُطالب بها الصين أيضاً، واحتلت جزءاً منها في عام ١٩٦٠م ثم غزتها كلها بعد ذلك.

التشيع في التبت

وهكذا فإن التبت موزعة بين الدول الثلاث: الصين التي يتبعها القسم الأكبر. والهند والباكستان.

أما الذي يتبع الهند فهو: لاداخ وكرغل وبيوق دنغ.

ويوجد الشيعة في الثلاث ويشكّلون في لاداخ نصف السكان أما بقية السكان فهم إما سنيون أو من

أتباع اللاما. أما كرغل فكل أهلها من الشيعة. ويشكّل الشيعة نصف سكان بيوق دنغ ويؤلف السنيون والهندوس النصف الباقي.

وأما ما يتبع الباكستان فهو: اسكردو وكهرمنغ وخبلو وجوربت وروندو وشفر. أما اسكردو فكل أهلها من الشيعة والباقون سنيون[١]. وأما روندو فكل أهلها من الشيعة وأما شفر فكل أهلها من الشيعة. وأما كهرمنغ فكل أهلها أهلها شيعة وأما خبلو فنصف أهلها شيعة والنصف الآخر سنة. وجوربت كل أهلها شيعة.

ويطلق على القسم الباكستاني اسم بلتستان[٢] أما القسم الهندي فيطلق عليه كله اسم لاداخ. ومع أن اللغة البلتية هي لغة القسمين فإنه يوجد فروق بسيطة بين لغة لاداخ ولغة بلتستان. وأتباع اللاما يوجدون في القسم الهندي ولا يوجدون في القسم الباكستاني.

المدارس الشيعية في تبت

توجد مدرسة في اسكردو اسمها منزل حيدرية، ومدرسة في بلدة غول التابعة لاسكردو اسمها المدرسة المحمدية ومدرسة في بلدة يركوتا اسمها المدرسة الجعفرية ومدرسة في روندو اسمها المدرسة الأصغرية ومدرسة في بر الدو من توابع شغر اسمها المدرسة الجعفرية ومدرسة في فرانو من توابع جوربت اسمها المدرسة الاثنا عشرية.

وللشيعة كذلك في الشطر الهندي مدرسة دينية في بلدة (كركل). كما أن في معاهد النجف اليوم الكثير من الطلاب من الشطر الباكستاني والشطر الهندي.

وفي مجالس المؤمنين: تبت اسم لولايتين قرب كشمير، إحداهما تبت الكبيرة أهلها غير مسلمين، والثانية تبت الصغيرة. وفي سنة ألف فتح الأمير علي الذي هو الآن حاكم تبت بالتوفيق الإلهي تبت الكبيرة وقتل رؤساءها وغنم منها أموالاً كثيرة. وأهلها من زمن مجيء مير شمس المذكور في بحث كشمير إلى هناك أسلموا، وكلهم من الحاكم والعسكر والرعية شيعة إمامية مخلصون في التشيع ومع أنهم واقعون في جوار ملك الهند العظيم الشأن يخطبون باسم السلطان الصفوي.

التبت الصينية

وعن التبت الصينية يقول حسن منيمنة:

قد لا يفوق موضوع «التيبت» أي موضوع آخر في إبراز مدى التداخل والتفاعل بين السياسة والفكر والفن والثقافة في الولايات المتحدة. فالتيبت، وهي المنطقة الجبلية النائية التي تمّ استيعابها ضمن جمهورية الصين الشعبية مطروحة بإلحاح في الخطاب الفكري الأميركي السائد.

وهذا البروز الحديث العهد نسبياً لقضية التيبت ليس عائداً إلى استفحال وأوضاعها الأمنية أو السياسية، بقدر ما هو نتيجة حملة إعلامية فنية متماسكة يقودها جمع من الممثلين والفنانين من هوليوود، عاصمة الإنتاج السينمائي في الولايات المتحدة والعالم.

فالبوذية، وفق المذهب التيبتي، تشهد قدراً من الأقبال في أوساط بعض الفنانين الأميركيين، وسواء كان الأمر للبعض بداعي الخروج عن المألوف أو طلباً لروحانية ما، فإن اعتناق البعض الآخر للبوذية يأتي في سياق الشغف الدوري لأهل الفن الأميركيين بالموجات الفكرية والدينية «التقدمية». فهوليوود اليوم، على سبيل المثال، تشد كذلك اهتماماً بالغاً بالتصوف اليهودي (القبالة).

وغالباً ما يكون اعتناق هذه المذاهي انتقائياً وأهوائياً، ينطوي وينقضي مع بروز الموجة التالية. إلاّ أن للبوذية التيبتية في هوليوود عدداً من المؤيدين الثابتين الذين يعود إليهم دون شك قدر من الفضل في إنجاح الحملة الإعلامية الفنية التي حددت سياق طرح المسألة التيبتية في الولايات المتحدة اليوم. وقد تجسّد هذا النجاح في الإقبال الضخم على فيلمين سينمائيين

---

(١) راجع بحث اسكردو في موضعه.

(٢) راجع بحث بلتستان في موضعه.

يجري عرضهما في الولايات المتحدة اليوم، الأول بعنوان «سبعة أعوام من التيبت» يصوّر حال التيبت قبيل دخول الجيش الصيني إليها خضمه، والثاني بعنوان «الزاوية الحمراء» يطرح نماذج من الفساد والاستبداد في النظام الصيني. وقد ترافق عرض هذين الفيلمين مع جهود لأنصار استقلال التيبيت لتوزيع المنشورات والمواد الإعلامية ضمن حملة واسعة تمكّنت من تأطير خطابي وإعلامي لزيارة الرئيس الصيني جيانغ زيمين للولايات المتحدة، وإلى تثبيت قدر من الترابط بين العلاقات الصينية ـ الأميركية والقضية التيبتية.

يذكر هنا أن التيبت، تاريخياً هي إحدى المناطق المتاخمة للصلب الصيني. فعلاقتها بهذا الصلب كانت دوماً محكومة بقدرة السلطة المركزية الصينية على بسط نفوذها خارجه. فلا يختلف الهامش التيبتي للصين بذلك عن الهامشين المغولي والتركستاني. فالعلاقة بين الصلب الصيني وهوامشه لم تكن يوماً علاقة متكافئة، بحكم التفاوت الهائل في الموارد البشرية والطبيعية. فاليوم، على سبيل المثال، وقد تجاوز عدد سكان الصين المليار ومئتي مليون نسمة، لا يزيد عدد التيبتيين عن ستة ملايين نسمة. ولكن السلطة المركزي الصينية تاريخياً غالباً ما انهارت تحت وطأة الضغوط الداخلية والخارجية، مما أدى في بعض الأحيان إلى استيلاء قوى الهامش عليها «المغول مثلاً في القرن الثاني عشر)، أو إلى إشهار الهوامش استقلالها التام عنها، كما حدث في خضم الفوضى السياسية التي شهدتها الصين قبيل استتباب السلطة للحزب الشيوعي فيها. فاستقلال التيبت، أو الأحرى حكم الأمر الواقع الذاتي للتيبت في أواسط هذا القرن، هو انعكاس لتلاشي السلطة المركزية الصينية وانتفاء حاجة القيادة التيبتية إلى إعلان الولاء الإسمي لها.

وبطبيعة الحال، فإن قراءة هذا الاستعراض التاريخي تختلف باختلاف المصالح. فلدعاة استقلال التيبت، تغدو فترات الاستقلال هي القاعدة وفترات الخضوع للسلطة المركزية الصينية الاستثناء ، أما لدعاة الوحدة الصينية، فالقاعدة هي الولاء للوطن «الأم» والاستثناء هي فترات حكم ذاتي اقتضته الظروف.

وقد شكّل هذا التضارب جوهر الخلاف بين القيادة الصينية والزعامة التيبتية في المنفى، وعلى رأسها «الدالاي للتيبتيين. وفيما نفذت السلطات الصينية برنامج استيطان مكثف أدى إلى تبديل التركيبة الاجتماعية اللغوية للتيبت لصالح الناطقين بالصينية، صنفت الأوساط السياسية الصينية المؤسسات التيبتية الدينية والثقافية بأنها إقطاعية دينية بائدة وعمدت إلى اخترقها أو تصفيتها واستبدالها بفروع للمؤسسات الرسمية الخاضعة للسلطة المركزية.

أما الدالاي لاما فقد اعتمد من منفاه إلى الهند نهج مقاومة سلمية قائمة على الإعلام وتعزيز العلاقات مع مختلف الجهات والمنظمات الدولية. وقد نال الدالاي لاما جائزة نوبل للسلام عام ١٩٨٩ تقديراً لنهجه السلمي، في خطوة اعتبرتها السلطات الصينية دليلاً على تسخير لجنة هذه الجائزة لأغراض السياسة المعادية لها. وشخصية الدالاي لاما عنصر محوري في تحفيز التأييد للتيبت في الولايات المتحدة. إذ يعتمد الإعلام تصويراً موحداً له يبرز طبيعته المسالمة ومطالبته بالإخاء والسلم والعدل. ويتبيّن مقدار شعبية الدالاي لاما في أن شركة «وولت ديزني»، إحدى كبرى شركات الإنتاج السينمائي في الولايات المتحدة، توشك على عرض فيلم لقصة حياته، على الرغم من التهديدات الصينية بمقاطعة منتوجاتها إذا لم تنثن عن هذا العرض.

وقد تكررت زيارات الدالاي لاما للولايات المتحدة، كما توطدت علاقته بعدد من الفنانين، ولا سيما منهم ريتشارد غير الناشط ضمن «الجنة التيبت الدولية» التي أعدت برنامجاً من الاحتجاجات خلال زيارة الرئيس الصيني للولايات المتحدة.

والواقع أن الحكم في الولايات المتحدة، في شقيه التنفيذي والاشتراعي، في إطار حرصه على العلاقات

مع الصين، وقد تلكأ في الماضي عن اتخاذ المواقف المؤيدة للقضية التيبتية، ولا سيما بالمقارنة مع المجموعة الأوروبية والعديد من الدول الأوروبية التي أصدرت القرارات التشريعية الداعية إلى قدر من الاستقلال أو الحكم الذاتي الفعلي للتيبت. والموقف الرسمي الأميركي، على الرغم من بعض التلميح بخلاف ذلك، يبقى أن الولايات المتحدة لا تنكر حق الصين بضم التيبت، رغم مطالبتها السلطات الصينية باحترام حق التيبتيين بالمحافظة على ثقافتهم ودعوتها العامة لها بتعزيز حقوق الإنسان.

غير أن حكومة الرئيس كلينتون، ذات التأييد الواسع في أوساط أهل الفن، وإزاء تصاعد التأييد الشعبي للقضية التيبتية، استحدثت مؤخراً منصب «مستشار الولايات المتحدة لشؤون التيبت»، وعيّنت غريغوري كريغ لتوليه مطلع هذا الشهر، على رغم الاعتراض الصيني الذي اعتبر الأمر تدخلاً في الشؤون الداخلية للصين.

وقد باشر كريغ نشاطه خلال شهادة أمام لجنة العلاقات الدولية التابعة لمجلس النواب في الكونغرس بتأييد ضمني لمواقف الدالاي لاما، وذلك بالدعوة إلى حوار مباشر بينه وبين الزعامة الصينية، مشيراً إلى خطورة تجاهل الموضوع الذي يمكن أن يتفاقم فيؤدي إلى أعمال عنف. فتعيين كريغ مستشاراً للشؤون التيبتية هو انتصار واضح لأصدقاء الدالاي لاما الأميركيين، ومن شأنه أن يضاعف نتائج حملتهم لوضع القضية التيبتية في مقدم القضايا العالقة بين الولايات المتحدة والصين.

يذكر هنا مثلاً أن مقاومة الاستيطان الصيني والإلغاء الثقافي الذي تمارسه السلطات الصينية في الهامش التركستاني قد تمخضت بالفعل عن أعمال عنف تبعتها موجة اعتقالات وإعدامات، دون أن تقدم الحكومة الأميركية على خطوات مماثلة للتي تتبعها اليوم حول الشأن التيبتي. لا شك على الإطلاق بأن مقدار الرعم لأية قضية، رسمياً وشعبياً، في الولايات المتحدة، مرتبط بمقدار الجهود المبذولة لاستنهاضه. وقد أثبت أصدقاء الدالاي لاما في هوليوود أن الإنتاج السينمائي قد يكون من أمضى الوسائل المتوافرة في هذا الخصوص.

حسن منيمنة

تبريز

ـ ١ ـ

مدينة تبريز هي مركز محافظة آذربيجان الشرقية وتقع إلى جانب جبل سهند الشمالي وترتفع عن سطح البحر ١٣٦٢ متراً وتعتبر من المناطق الباردة وتتراوح درجات الحرارة فيها بين ٢٠ درجة تحت الصفر شتاء و٣٨ درجة فوق الصفر صيفاً. وفيها نهر (أجي جاي) والمعروف باسم تلخة رود الذي يجري في شمال المدينة ويصب في بحيرة رضائية.

وتختلف الآراء حول تسميتها حتى دخلت في القصص والأساطير وأشهرها (تب- ريز) حيث أعتقد البعض أن من أصيب بالحمى وزار هذه البقعة من الأرض زالت عنه، وتشير كلمتا تب وريز إلى (زوال الحمى).

ولكن تشير التحقيقات المستمرة عن الآثار التاريخية إلى أنها تعود إلى زمن السلالة الساسانية.

وكتب عدد من المؤرخين المسلمين أن مدينة تبريز أحدثت بعد الفتح الإسلامي لإيران ويعود تأسيسها إلى (زبيدة) زوجة هارون الرشيدالخليفة العباسي في نهاية القرن الثاني للهجرة، ولكن هذا لا ينطبق والواقع.

وقد أشار (كزنفون) المؤرخ اليوناني في العديد من صفحات كتبه إلى موطن (الماديين) وشرح ذلك شرحاً كافياً مشيراً إلى أن (الشاهنشاهية) الإيرانية تتألف من قوميتين رئيسيتين هما (بارت) و(ماد) وتسكن الأولى شرق إيران، والثانية في الشمال الغربي منها. كما أشار بعض المؤرخين إلى حدود آذربيجان باسم (ماد الغربية) التي سكنها الماديون.

إلى المعابد الملكية وأهمها معبد بوذا الزمردي (زمردة بوذا).

زمردة بوذا

وننتقل إلى المعبد الملكي الرسمي- معبد وات براكيو- أو معبد بوذا الزمردي حيث يؤدي الملك طقوس عباداته. المعبد يشكل قصراً منيفاً تحيط به جدران عالية مثل أديرة التبت البوذية، يستقر فيه تمثال بوذا الزمردي أو «زمردة بوذا». المشهد داخل المعبد مثير غريب.

تمثال زمردة بوذا أحضر إلى بانگوك بعد سلسلة من المغامرات الإعجازية، وهو أشهر تمثال من نوعه في الوقت الحالي والقسم به معناه أقدس قسم. والتمثال نفسه صغير مصنوع من قطعة واحدة من حجر الزمرد (اليشبي) وهو مستقر في مؤخرة المعبد.

على إطارات نوافذ المعبد الداخلية نتابع قصة حياة بوذا منذ مولده حتى صعوده إلى (النيرفانا) وهو السمو الأعظم. وهو الذي يرمز إليه تمثال بوذا في وضع اللوتس، على حين تشير يده الأخرى إلى الأرض، وزهرة اللوتس هي أجمل الزهور تفتح بتلاتها فوق الماء وتعني النقاء النابع من العالم المادي. ويجلس بوذا على عرش من اللوتس وعلى وجهه تعبير الرصانة والرحمة والسلام.

المعابد والرهبان

ليس معبد بوذا الزمردي إلاّ واحداً من حوالي ثلاثمائة معبد موجودة في بانگوك. ففي أحد الجوانب نشهد تمثال «الجارودا» الذهبي الذي. يرمز إلى أسطورة فشنو وهو نصف رجل ونصف طائر. وفي الجانب الآخر نرى تماثيل عمالقة ارتفاعها لا يقل عن ثمانية أمتار مطلية بألوان زاهية لها وجوه عابسة متوحشة وأنيابها بارزة. ويرتفع برج ذهبي رئيسي في الهواء على أبراج موشاة بالذهب مدرجة تضيق كلما ازداد الارتفاع، في حين تقرع نواقيس المعبد مع حركة الهواء...

في «وات أرون» أي معبد الفجر نلاحظ أنه ذو طابع معماري تقليدي بأبراجه المدرجة المرتفعة، وارتفاع أعلى أبراجه لا يقل عن ثمانين متراً. أما «وات بو» وهو معبد بوذا المضطجع فنجد تمثاله ضخماً من الطوب والاسمنت المسلح ومغطى بطبقة من الذهب ويبلغ طوله ١٥٠ متراً وارتفاعه نحو ٤٠ قدماً.

وفي «وات بنگاما بوتت» وهو معبد الملك شولا لانجكورن نعرف أنه بني في السنوات الأولى من هذا القرن. وهو مهيب المنظر مشيد من المرمر الأبيض وأسقفه مصنوعة من البلاط المزجج.

ولا نستطيع أن نتجاوز معبد «وات سوتات» الذي كان يستخدم ملاذاً للناس عند ضرب المدافع لبانگوك خلال الحرب الأخيرة.. فالمثير هنا أن وراء جدران المعبد تقام مهرجانات للألعاب السحرية والبهلوانية في موسم أعياد الحصاد التقليدية، وتجري الألعاب من حول تماثيل بوذا الرائعة المتناثرة بمختلف الأحجام والمواد، بينما الرهبان الدارسون يروحون ويجيئون وهم يتذاكرون القواعد والتعليمات التي يبلغ مجموعها أكثر من مائتين، وأهمها «الفقر والعزوبة وعدم استخدام العنف».. وكل رجل يلقى تشجيعاً ليصبح راهباً لمدة ثلاثة أشهر عادة ولمرة واحدة على الأقل في أثناء حياته، ويكون ذلك عادة في شبابه قبل أن يتزوج. وتمنح الحكومة والقوات المسلحة رجالها إجازة بمرتب ليدخلوا «الدير» حيث يحظى الرهبان الدارسون باحترام كبير ويعرفون باسم «بهارا» وهو تعبير يدل على الانتماء للملكية أو التقديس.

وهناك رهبان أشرار وآخرون أخيار بالطبع، بين ذلك العدد الكبير الذي يتجاوز ربع مليون، يقيمون في حوالي ٢١ ألف دير قائمة في تايلاند وبعض الرهبان كسالى وبعضهم الآخر يشترك في التآمر وإن كانوا ليسوا رهباناً سياسيين كالحال في بورما وسيرلانكا. وهناك فريق منهم جهلاء يؤمنون بالخرافات ويملؤون عقول الناس بالمخاوف غير العادية حول الأرواح والأشباح. وهم يستغلون المعتقدات الشعبية بأن البلاد مملوءة بأشباح القتلى أو الذين افترستهم الحيوانات الضارية أو

النساء اللاتي أسلمن الروح وهنَّ يلدن، أو الرجال الذين ماتوا بعيداً عن الوطن.. وكذلك ضحايا الكوليرا والأمراض المميتة.. وهذه الأشباح الشريرة يصعب إرضاؤها. وهم يتصورون أن بعض الأرواح أو ما تحدثه من خدوش يمكن أن تسبب المرض الذي يكون مميتاً في بعض الأحيان (ويجري الآن إبادة هذه الأرواح باستخدام مادة الد.د.ت) وتقود بعض الأرواح المسافرين إلى طريق الحيوانات الضارية، أو تستدرجهم إلى المهاوي، وبعضها تسحر الرجال الشديدي الحساسية بجمالها الأخاذ ثم تفتك بهم فيما بعد، والبعض الثاني يقتل ويصيب بالمرض كل من يسرق نفائس الكهوف أو المعابد. كما أن هناك فريقاً ثالثاً يخيف الأطفال في الظلام.

المسلمون بين مد وجزر

ونبدأ اللقاء مع الإمام المسؤول عن الشؤون الدينية شافعي عبد القادر في مقر المركز الإسلامي الذي يحدثنا عن مسيرة الإسلام في تايلاند ونشاط المركز في بانگوك في نشر الثقافة الإسلامية وتعليم الطلاب والطالبات وخاصة أنهم في الأيام الأخيرة بدؤوا يتعلمون لغة القرآن والتفسير السليم. بدأ الدين الإسلامي انتشاره أولاً في شبه جزيرة الملايو ثم جاء إلى بلاد سيام عن طريق التجار العرب الذين جاؤوا للتجارة ونشر الإسلام معاً، وفي عهد دولة «ايوتيا» حوالي عام ١٥٩٠م جاء تاجر مسلم اسمه الشيخ أحمد واستوطن البلاد وأقام مركزاً للتجارة في مدينة أيوديا حيث تمتع بتكريم الملك له بمنصب المسؤول العالي (وهو منصب رئيس الوزراء) ويعتبر الشيخ أحمد الجد الأول لبعض عائلات تايلاندية الآن.

أمّا المسلمون في جنوب تايلاند فهم مواطنون أصليون ولم يتصل نسبهم إلى التجار أو الأجانب الذين هاجروا إليها. ويثبت التاريخ أنهم مواطنون محليون مقيمون في هذه البقعة قبل الميلاد وبعدة سنوات، وأقاموا دولتهم باسم «مملكة لانكاشوكا»، وفي سنة ١٦٧٥م أقاموا دولتهم الجديدة باسم «مملكة سرى ويشاي»، واستمرت الدولة صاحبة نفوذ إسلامي قوي حتى أوائل القرن التاسع حيث غرست الديانة الإسلامية جذورها داخل مملكة فطاني التي أسسها «برياتوانكو» الذي عالجه طبيب مسلم اسمه الشيخ سعيد من مرض مميت أصيب به وكان شرطه لمواصلة العلاج هو أن يعتنق الملك الإسلام بعد شفائه.

ونكث الملك ثلاث مرات عن وعده بعد الشفاء، فكان المرض يعاوده ثانية حتى شفي تماماً في المرة الثالثة، فأسلم هو وزوجته وأولاده وبناته وتبعه شعبه في اعتناق الإسلام، وأصبحت مملكة فطاني مملكة إسلامية منذ ذلك الوقت، وتوسعت حتى شملت الولايات الجنوبية كلها وهي «جالا، وفطاني، وناريتواسي، وستول».

يؤكد الشيخ شافعي أن عدد المسلمين في تايلاند يبلغ حوالي مليوني نسمة ثلاثة أرباعهم في مناطق الجنوب. ويقول إنهم يتمتعون بمساواة كاملة وبحرية مكفولة في ممارسة شؤونهم الدينية والسياسية والتعليمية ويمارس عدد كبير منهم المناصب الهامة في مختلف المحافظات. إن في بانگوك وحدها حوالي ٢٠٠ مسجد من بين حوالي ٢٠٠٠ مسجد في تايلاند كلها تدعم إقامتها الحكومة وبعض الدول الإسلامية التي تقدم منحاً دراسية كثيرة لأبناء المسلمين ولكن هناك حاجة إلى المزيد من المعونات.

ولكننا نقرأ ونسمع أشياء أخرى، من المسلمين أنفسهم، سواء في مناطق الجنوب أو ممن زاروهم وتحدثوا عنهم، فعدد المسلمين يتجاوز خمسة ملايين نسمة منهم أربعة ملايين في الجنوب وحده ولكنهم يلقون أسوأ المعاملات وبخاصة بعد أن أعلنت تايلاند ١٩٠٢م ـ بعد حروب وغزوات ضد فطاني استمرت ٤٦ سنة ـ ضم فطاني واعتبارها جزءاً من المملكة، وألغيت جميع حقوق سيادة السلاطين الفطانيين المسلمين وآخرهم تنكو عبد القادر. ومنذ ذلك الوقت أصبحت فطاني منطقة لمملكة تايلاند الكبرى. وحكمت

حجرية طبعت كثيراً من كتب الشيعة في فنون شتى.

وإليها ينسب أبو زكريا المعروف بالخطيب التبريزي شارح المعلقات السبع، وديوان الحماسة وديوان المتنبي، وسقط الزند لأبي العلاء المعري.

تبريز

ـ ٢ ـ

الأوضاع الطبيعية

الموقع والمساحة: أصبحت مدينة تبريز مركزاً لمحافظة آذربيجان الشرقية في إيران، لأهميتها الاقتصادية وموقعها الجغرافي وماضيها التاريخي الخاص.

وتقع هذه المدينة في ٣٨ درجة و١٥ دقيقة طول شرقي و٤٨ درجة و٢٣ دقيقة عرض شمالي. ووفقاً لآخر مسح لأراضيها فإن مساحتها تبلغ ما يقارب ٩٧٨٠ هكتاراً.

وتحد تبريز من الشمال مدينة مرند ومدينة أهر ومن الجنوب مراغة وهشترود ومن الشرق سراب وميانه ومشكين شهر ومن الغرب بحيرة أرومية.

الارتفاع والانخفاض: تقع مدينة تبريز في واد رسوبي مرتفع، والحد المتوسط لارتفاعها عن مستوى سطح البحر وفقاً لأحدث قياس هو ١٤٠٥م، ويمكن اعتبار تبريز ـبصورة عامةـ على أنها مدينة جبلية، حيث تحيطها من أطرافها جبال عديدة ذات قمم عالية نسبياً وأشهرها مرتفعات سهند. وتقع هذه المرتفعات في جنوب المدينة وتتجه إلى الشرق محاذية بحيرة أرومية حتى تنتهي بواد، وأعلى أجزائها هو جبل «قاسم داغ» بارتفاع ٣٧٠٠م. وإلى الشرق من بستان آباد يقع جبل ميشاب (ميسوداغ) ويشكّل امتداده الحد الفاصل بين مدينة مرند وتبريز وأعلى قمة فيه هي قمة علمدار بارتفاع ٣٢٠٠م وجبل (أوزون يل) بارتفاع ٢٨٠٠م.

وبالإضافة إلى ذلك، ثمة جبال عديدة منفردة وصغيرة وكبيرة تقع في أطراف تبريز، وأهمها جبل «عون بن علي» أو «عينلي»[١] في شمال شرق المدينة بارتفاع ١٨٠٠م وجبل «يكه جين»[٢] بارتفاع ٢٥٠٠م وجبل مرو في الشمال الغربي لمدينة تبريز بارتفاع ٢٢٥٠م.

ويكتب مينورسكي في كتابه ما يلي: «تقع تبريز في الزاوية الشرقية لسهل رسوبي منبسط، تبلغ مساحته حوالي ٥٥× ٣٠ كلم.[٢] وينحدر هذا السهل برفق نحو الشمال الشرقي إلى بحيرة أرومية»[٣] ويكتب أيضاً كلافيخو ما يلي: «تقع تبريز في سهل يتوسط جبلين أجردين، وليست المدينة محصورة، وتتصل بها سلسلة الجبال التي تقع إلى اليسار منها»[٤].

ويكتب الأمير نادر ميرزا: «. . . إني أتحدث عما أشاهده لا عما قاله القدماء، فإذا حققنا النظر في تبريز وجدناها تقع على سفح جبل كبير يدعى سهند، وتتصل تلال هذا الجبل إلى مشارف المدينة ويمكن مشاهدة هذا الجبل بكل شموخه وعظمته وقممه، وتكسوه الثلوج في جميع الثلوج في جميع فصول السنة في أغلب بيوت المدينة مما يشكّل منظراً خلاباً. ويتصل شمال المدينة بالجبل المعروف بسرخاب وحتى ساحل نهر ارس وجبال قراداغ، بينما يتصل شرق المدينة ببعض سلاسل جبل سرخاب وينتهي بالجبال المشهورة بـ«شبلي»، ويمتد غرب المدينة حتى بحر خجنت الذي يكتب حالياً «شهـا» ويسمى (شاهي) على اسم قرية صغيرة تقع قريباً منه، وتشاركها في الغرب سلسلة من الجبال الكبيرة التي تضفي على المدينة مع سلسلة أخرى في الشمال الغربي جمالاً رائعاً، وهذان الجبلان

---

(١) مقبرة الأمير عون بن علي (من أولاد علي عليه السلام) وقد بنيت في أعلى هذا الجبل، وهي موضع يقصده الزائرون.

(٢) يجري نهر (تلخه رود) في وسط جبل (يكه جين) وجبل عون بن علي ويتجه نحو الغرب.

(٣) تاريخ تبريز ص ٢ تأليف مينورسكي. وذكرت مساحة تبريز في الترجمة العربية للكتاب بحدود ٣٠ × ٢٠ ميل مربع.

(٤) كتاب «سفرنامه كلافيخو» ص ١٥٩.

ذوا نفع كبير وهما يظللان قرى أرونق وانزاب ونفس البحيرة، ولا يمكن رؤية البحيرة من المدينة لأن بعض أجزاء الجبل المحاذي للبحيرة يحول دون رؤيتها. وتقع القُرى على سفح هذا الجبل».

المناخ: تعتبر تبريز من أبرد مدن إيران، فهي ذات شتاء قارس وطويل، وتتزامن فصول الشتاء فيها مع نزول الثلوج الثقيلة فتكوّن الصقيع، ويصبح الجو في غاية العذوبة في بقية فصول السنة. والنهار في صيف تبريز حار نسبياً ولياليها باردة وعذبة، وأقصى ما تصله درجة الحرارة في النهار هي ٣٥ درجة سانتگراد.

وبصورة عامة يمكن القول بأن المناطق الشمالية لتبريز أبرد من النواحي الجنوبية «وهي سفوح سهند»، ويمكن القول بأن القمم الشمالية العالية المكسوة بالثلوج هي التي تؤمن مياه الشرب التي تحتاجها مدينة تبريز، لأن المياه التي تجري في الأنهار النابعة من قمم سهند تحتوي على الأملاح ومن ثم فهي غير صالحة للشرب والمواصفات الدقيقة لمناخ تبريز هي كالآتي:

معدل أقصى حد لدرجات الحرارة السنوية ١٧,٩ درجة سانتيگراد.

معدل أدنى حد لدرجات الحرارة السنوية ٦,٠ درجة سانتيگراد.

متوسط مقدار الأمطار السنوية ٢٨٥,٦ ميليمتر.

متوسط مقدار رطوبة الجو في الساعة ٦,٣٠ صباحاً ٧٥٪.

متوسط مقدار رطوبة الجو في الساعة ١٢,٣٠ ظهراً ٤٥٪.

عدد الأيام التي يحدث فيها الصقيع في السنة هي ١٠٧ يوماً.

ويكتب «كلافيخو» عن مناخ تبريز ما يلي:

«... وثمة جبل مرتفع جداً يقع إزاء سلسلة الجبال الواقعة في شمال المدينة والتي تبعد عنها بحدود الفرسخ، وينبع من هذا الجبل نهر يتجه صوب الجنوب، وتستعمل كل مياهه للري وتجري عدة أنهار فرعية عنه في سوح وشوارع المدينة».



مع السيد أبو القاسم ياسين من أعلام تبريز

وكذلك يكتب شارون حول مناخ تبريز ما يلي:

«... يتصف جو تبريز ببرودته وجفافه، ويستمر البرد فترة طويلة، ولكون المدينة تتجه نحو الشمال فإن الثلوج تشاهد فوق قمم جبال (سهند) المتاخمة للمدينة لمدة تسعة أشهر متوالية. وتهب الرياح كل يوم تقريباً في الصباح والمساء، وتهطل الأمطار في أغلب أوقات السنة عدا فصل الصيف، وتتلبد السماء بالغيوم في جميع الفصول... وتتوفر جميع مستلزمات الحياة بكثرة ووفرة، وتقترن حياة الناس باللذة التامة وتكاليف المعيشة في غاية الرخص».

ويوجد في تبريز العديد من الأنهار والعيون الغزيرة المياه، لقربها من سلسلة جبال زاگروس والجبال المنفردة مثل سهند، وأكثر قمم هذه الجبال مغطاة بالثلوج طوال السنة، وأغلب هذه الأنهار والعيون تصب في سهل تبريز وتجعل منها مدينة غنية بالمياه.

ويختلف نظام الري في المدينة عن سائر مدن إيران وخصوصاً في المناطق الشرقية والغربية من البلاد التي يضطر فيها إلى استخدام المياه الجوفية وإنفاق الكثير من الجهد والمال والوقت لغرض تقسيم المياه وأعمال الري بسبب الجفاف الذي تتميّز به تلك المناطق لأنه يتم استخدام المياه السطحية في المدينة

بكل سهولة وهذا ما جعل الزراعة وتربية المواشي تزدهر هناك بحيث كانت تبريز منذ القدم إحدى أهم المراكز المنتجة والمصدرة للمنتجات الزراعية والحيوانية، وتعد تبريز إلى الآن أحد أهم مخازن الحبوب في إيران، ولهذا فإن هذه المدينة لم تتعرض للقحط والجفاف خلافاً لأكثر مناطق إيران، وحتى في حال وقوع هذه الحوادث ـ ونادراً ما يحصل ذلك ـ فلأسباب طبيعية وسياسية (الزلازل والأمراض المعدية والحروب والغارات وغيرها) أكثر منها لأسباب الجفاف.

وتؤمن أغلب مياه تبريز من نهر (مهرانرود) الذي ينبع من جبل سهند «ويجري كالبحر في المدينة طوال السنة». وإضافة إلى الأنهار فهناك أكثر من ٦٠ قناة وعيناً، تجري من الجبال المتاخمة لتبريز وتسد النقص المحتمل في مياه نهر (مهرانرود) وتجعل من تبريز إحدى المدن الغنية بالمياه في إيران، وكذلك فبالإضافة إلى هذه المياه فإن الغيوم المفعمة بالأمطار الناشئة من البحر الأسود والبحر الأبيض المتوسط وبحر الخزر وبحيرة أرومية ومعها الجبال المتاخمة لتبريز تعتبران عاملين مهمين لازدياد الثلوج والأمطار في هذه المنطقة وتعد منذ القدم عاملاً مساعداً لازدهار الزراعة التي تعتمد طريقة الديم في المناطق الجبلية التي لا تصلها مياه الأنهار والقنوات.

وظلت تبريز ـ إلى حد ما ـ في مأمن من الغارات والمجازر التاريخية الكبرى في إيران مثل هجوم المغول والتيموريين، بسبب حسن تدبير حكامها وشجاعة وحمية أهلها. وعدا الحملات العثمانية المتكررة التي تعرضت لها تبريز والتي تسببت في المجازر الدموية، فإنها لم تتعرض للدمار المرعب الذي تعرضت له خُراسان وجنوب غرب إيران وسيستان. ومن جانب آخر كان لوفرة الخيرات واعتدال المناخ وخصوبة الأرض الدور الكبير في ترقي وتطور وتمركز السكان فيها. ولكنها تعرضت للزلازل الشديدة بسبب وقوعها على أحد الأحزمة المعروفة للزلازل في الكرة الأرضية[1]. وأفظع هذه الزلازل هي التي حدثت في سنة ٣٤٤هـ (٨٥٨م) وفي سنة ٤٣٤هـ (١٠٤٢م)، وكذلك زلازل سني (١٦٤١م) (ARAKEL de TABRIZ: P. 496) و٢٢ ـ ٢٣/ سبتمبر ١٨٥٤م و٣٠ أكتوبر ١٨٥٦م، وفي كل واحدة من هذه الحوادث تتعرض المدينة للخراب الشامل ويهلك الجزء الأعظم من سكانها ولكنها تستعيد ازدهارها مرة ثانية بالسعي المتواصل لأهاليها.

وأكثر الزلازل التي حدثت في تبريز دموية وفظاعة هي دون ريب الزلزلة التي حصلت عام ٤٣٤هـ، حيث قتلت أكثر من أربعين ألفاً وخربت المدينة كلها تقريباً، وهي نفسها الزلزلة التي يتحدث عنها ناصر خسرو في كتاب رحلته. وتأثر الشاعر الكبير قطران التبريزي بعظم ما تركته الزلزلة من خراب وفواجع فظيعة فنظم في ذلك قصيدة رائعة مؤثرة.

سبب تسمية تبريز

قلما يمكن أن نجد اختلافاً بين أقوال المؤرخين والكتاب بخصوص تسمية مدينة من بين سائر مدن العالم وتاريخها وكيفية بنائها كما هو الحال بخصوص تبريز. بحيث يمكن العثور على أضعف الآراء وأكثرها أسطورية إلى جانب تحقيقات آراء العلماء اللغويين وعلماء التاريخ والجغرافيا، وقد بلغ الاختلاف حول المحل الأول لبنائها حداً تردد معه بين الشوش وأرمينيا ومن آشور إلى الري.

---

(١) راجع كتاب (سرگذشت زين) تأليف جورج كاموف، ترجمة الدكتور بهزاد، حيث تذكر أحدث التحقيقات التي أجراها علماء الجيولوجيا أن هناك مناطق في الكرة الأرضية تكون عرضة لوقوع الزلازل والبراكين وسائر التغيرات المفاجئة التحت أرضية أكثر من سائر النقاط في الكرة الأرضية، بسبب عدم اكتمال تغيّرات الأرض. وأشهر هذه الأحزمة هو الحزام الممتد من المحيط الأطلسي، اليابان وبعض أجزاء الصين، خُراسان، سلسلة جبال البرز حتى يجتاز تركيا، وتظهر أحدث نظريات الدكتور وديعي أستاذ الجغرافيا في كلية الآداب في تبريز أن هذه المدينة تقع على حزام الزلازل هذا.

وقد جعل هذا التضارب في الآراء أي تحقيق في هذا المجال أمراً في غاية الصعوبة حتى ليصاب الباحث في كل خطوة بالشك والتردد.

ويعتقد شاردن أن: «... أكثر هذه الآراء منطقية واستدلالاً في هذا المجال هي آراء موله (Moule) مترجم ومفسر بطليموس، آناني، أورتليوس، گول نتس تي كرا، لا واله، آتلاس وجميع المؤلفين الجغرافيين المحدثين تقريباً، القائلة بأن تبريز هي نفس مدينة أكباتان الأثرية المشهورة التي ذكرت في التوراة وسائر الكتب التاريخية القديمة لآسيا»[١]. ولكن من الواضح عدم ارتكاز هذا الرأي على أسس قوية. حيث يكتب في ذلك مينورسكي الذي يعتبر من أفضل المحققين بخصوص تسمية تبريز، ما يلي: «... إن اسم هذه المدينة كما ورد في معجم البلدان لياقوت الحموي (المجلد الأول ص ٨٢٢) طبع ليدن، هو تبريز بكسر التاء (Tebriz) ويستند ياقوت في ذلك إلى أبي زكريا التبريزي (تلميذ أبي العلاء المعري ٣٦٣ - ٤٤٩هـ) الذي كان يتحدث بإحدى اللهجات المحلية في إيران... وتختص اللهجة المنسوبة إلى الخزريين (Caspians) بلفظ تبريز (بكسر التاء)، واللفظ الوحيد الموجود حالياً هو تبريز (بفتح التاء) وفي تبريز نفسها تلفظ حسب اللهجة التركية الأذرية بصورة مقلوبة أي تربيز (Tarbiz).

وتؤيد المصادر الأرمنية هذا اللفظ بفتح الأول. وكتبها فاوس بيزانس (Byzance) في القرن الرابع تفرز Thavrez وتفرش Thavresh، وذكرها آسوليك (Asolik) في القرن الحادي عشر تفرز وذكرها ڤاردان Vardan في القرن الرابع عشر تفرز ودفرز Davrez، ويحتمل أن التسمية الأخيرة مشتقة من اللهجة الأرمنية العامية وأصل هذه الكلمة «د-آي-فرز D-I-Vrez» وتعني «هذا من أجل الانتقام»...

(١) راجع كتاب «سياحتنامه شاردن» طبع مؤسسة أمير كبير.

وإذن فالمصادر الأرمنية تؤيد بأن اسم المدينة في القرن الخامس (بل الرابع) الميلادي هو تفرز وكذلك تلفظوه في الفارسية تفرز Tavrez ويعني ذلك في الفارسية المتداولة (تب ريز)[١] و(تب بنهان كن)[٢] وحسب قول الأولياء الجلبيين (ستة دو كوجو)[٣] ويحتمل أن المراد بهذه التسمية هو معنى «مخفي الحرارة» ولها علاقة ببركانية جبل سهند (وكذلك بتبريز Tapariz التي هي اسم لمعبر بين بايزيد ووان) ويظهر الخط الأرمني خصوصيات اللهجة البهلوية الشمالية (Tawltap وخصوصاً رز-Rez بدلاً عن «ريج-Rec»).

ويبدو أن هذه التسمية غاية في القدم أي ترجع إلى ما قبل عهد الساسانيين وربما قبل الأشكانيين...».

وكما ذكرنا فإن هناك آراء مختلفة حول تسمية هذه المدينة، وأكثر المؤرخين الإيرانيين ينسبون بناء مدينة تبريز إلى زبيدة خاتون زوج هارون الرشيد، وأجمعوا على أن سنة تشييدها هي ١٦٥هـ، ولكنهم يختلفون في سبب بنائهما وأكثر ما ينقلونه هو مجرد أساطير وأوهام.

تاريخ مدينة تبريز

كما مرّ فإن هناك أقوال عديدة بشأن تاريخ وجود تبريز، وثمة آراء عديدة تتضارب في كون المدينة تحمل اسم إحدى المدن القديمة أم لا، ويذكر واردان المؤرخ الأرمني الذي عاش في القرن الرابع عشر الميلادي بأن الذي بنى تبريز هو خسرو أرشاكي (أسكاني ٢١٧ - ٢٣٣م) الحاكم الأرمني، وقد بناها لأخذ الثأر عن أردشير (٢٢٤ - ٢٤١م) أول الملوك الساسانيين الذي قتل أردون الخامس (ارتبانوس) آخر الملوك البارتيين، ولم ترد هذه القصة في أي مصدر آخر.

(١) تعني تب ريز التل الصغير.
(٢) تب بنهان كن أي التل المخفي.
(٣) سيتمه، صيتمه كلمة تركية، تعني التل ودو كوجو المنهار.

تبريز في عهد العرب

كانت غاية العرب الأصلية في فتحهم لآذربيجان سنة ٢٢ هجرية هي أردبيل وسائر المدن العامرة آنذاك، ولم تذكر تبريز في فهرست المدنالتي تحشدت منها القوات الإيرانية ولذلك نكاد نجزم أن تبريز كانت آنذاك قرية لا أكثر، ويحتمل أن هذه القرية هي بقايا مدينة تفرز التي دمرت إثر زلزلة أو حادثة أخرى. وجاء في نزهة القلوب:

«تبريز من الإقليم الرابع... وقد بنتها زبيدة خاتون زوجة الخليفة هارون الرشيد رحمه الله في سنة خمسين وسبعين ومائة. ودمرتها زلزلة فيما بعد في زمن الخليفة العباسي عام أربع وأربعين ومائتين، وبعد ١٩٠ عاماً أي في الرابع عشر من صفر عام أربع وثلاثين وأربعمائة عصفت بها زلزلة أتت عليها كلياً...»[١].

وربما كان قول المستوفي هذا في نسبة بناء تبريز لزبيدة خاتون ناشئاً عن كون حدود ساحل أرس في آذربيجان قد أوكلت إلى زبيدة خاتون بعد مصادرة أملاك الأمويين.

ويكتب مينورسكي ما يلي:

«... ذكر في كتاب البلاذري (ص ٢٣١) وابن الفقيه (ص ٢٥٨) وياقوت (المجلد الأول ص ٨٢٢) بأن بناء تبريز وإعمارها كان من أعمال عائلة «روادازي» وخصوصاً أبناء «أوالوجنا» وغيرهم...»[٢].

وحين يتعرض الطبري[٣] وابن الأثير[٤] لذكر ثورة بابك فإنهما يذكران تبريز كاسم لقلعة دون أي تفصيل عنها، وقد كانت مع قلعة (شاهي) خاضعة لسيطرة شخص يدعى محمدبن بعيث. ويذكر ابن خرداذبه تبريز على أنها تابعة لمحمدبن الروّاد ويتحدث عن الزلزلة

(١) نزهة القلوب ـ حمد الله المستوفي ص ٨٥.

(٢) تاريخ تبريز ـ تأليف مينورسكي ص ١٠.

(٣) تاريخ الطبري المجلد الثالث ص ١١٧.

(٤) ابن الأثير ـ المجلد السادس ص ٣١٥.

التي حدثت فيها عام ٢٤٤ هجري[١].

وفي سنة ٤٢٠هـ قام وهسودانبن مهلان (أو مملان) الذي كان آنذاك حاكماً لتبريز بقتل عدد كبير من زعماء الأتراك الغز في هذه المدينة[٢].

بينما يذكر جميع مؤرخي السنين الأولى لدخول الإسلام تبريز على أنها إحدى المدن الصغيرة القليلة الأهمية في آذربيجان[٣]. ولأول مرة يمتدحها المقدسي وكذلك ابن حوقل من حيث عمرانها وتفوقها على أغلب المدن الصغيرة في آذربيجان في عام ٣٦٨هـ.

ويكتب مينورسكي نقلاً عن مسكويه (المتوفى عام ٤٢١هـ) ما يلي: «... وتبريز مدينة مهمة، وتحيط بها البساتين الكثيفة الأشجار، وأهلها شجعان، وأقوياء»[٤]٨.

وتعتبر سنة ٤٣٤ هـ سنة خراب تبريز إثر الزلزلة المعروفة، ولكن يبدو أن حاكمها الذي يحتمل أن يكون هو نفس وهسودانبن مهلان قد لجأ إلى إحدى القلاع المحكمة خوفاً من الأتراك الغز ونجا من الزلزلة. ويبدو أيضاً أن الحاكم المذكور باشر سريعاً بإعادة إعمار ما دمرته الزلزلة، حيث يذكر ناصر خسرو الذي زار تبريز عام ٤٣٨هـ بأن في المدينة أميراً يدعى سيف الدولة وشرف الملة أبو منصور وهسودانبن محمد مولى أمير المؤمنين، ووصف تبريز بأنها مدينة عامرة تبلغ مساحتها ١٤٠٠×١٤٤٠ قدم[٥].

تبريز في العصر السلجوقي

لم تذكر مدينة تبريز في العهد السلجوقي إلاّ نادراً،

(١) ابن خرداذبه ـ ص ١١٩.

(٢) ابن الأثير المجلد التاسع ص ٢٧١.

(٣) ابن خرداذبه ص ١١٩ والبلاذري ص ٣٣١ والطبري المجلد ٣ ص ١١٧ وابن الفقيه ص ٢٨٥ والاصطخري ص ١٨١.

(٤) تاريخ تبريز ـ مينورسكي ص ١٢ ـ ١٣.

(٥) أي ما يعادل تقريباً كيلومتر مربع.

فمثلاً ورد في كتاب راحة الصدر[١] بأن طغرل تزوج من ابنة الخليفة بالقرب من هذه المدينة. وفي زمن سلاجقة العراق الذين كانوا يتخذون من همذان عاصمة لهم أخذت آذربيجان بالترقي ونالت معها تبريز أهمية كبيرة، بحيث توقف السلطان محمود السلجوقي[٢] ابن السلطان محمد في هذه المدينة لفترة في عام ٥١٤هـ، ويبدو أن الغرض من هذا السفر هو إزالة الخوف من نفوس أهالي تبريز الذي أحدثته غارات الگرجيين. وكان حينئذ أتابك آذربيجان برفقة شخص يدعى كون طوغدي، وبعد وفاته سعى آق سنقر أحمد يلي جاهداً للسيطرة على تبريز التي كانت آنذاك بيد طغرك أخي السلطان، ولكنه لم يفلح في مساعيه[٣].

وبعد وفاة السلطان محمود السلجوقي عام ٥٢٥هـ، اعتلى عرشه أخوه السلطان مسعود (سلاجقة غرب إيران)، ولكن داود ابن السلطان محمود دخل في حرب مع عمه وحاصر المدينة فاضطر مسعود إلى تركها وأصبحت بذلك تبريز مقراً لحكم داود.

وظلت آذربيجان وتبريز تنتقل بين أيادي الأتابكيين والأحمديليين لعدة سنين حتى انتزع أخيراً الأتابك (بهلوان بن أيلدگز) تبريز من ملك الدين حفيد آق سنقر بن أحمديل سنة ٥٧٨هـ وعيّن أخاه قزل أرسلان حاكماً في المدينة، ومنذ ذلك الحين (٥٨٢هـ) أضحت تبريز من أكثر مدن آذربيجان بل وحتى إيران عمراناً وازدهاراً، وأصبحت على الدوام عاصمة لآذربيجان.

تبريز في العهد المغولي

تعد تبريز من المدن النادرة التي نجت من الغارات الأولية للمغول، لأن أزبك بن بهلوان حاكم آذربيجان

(١) راحة الصدور ص ١١١.

(٢) تاريخ (دوهزار وبانصد ساله إيران) تأليف عباس برويز - طبع مؤسسة علمي المجلد الثاني ص ١٥٣.

(٣) تاريخ تبريز - مينورسكي و(لغت نامه دهخدا) تحت عنوان تبريز.



مع الشيخ محمود وحدت من أعلام تبريز

استطاع إقناع المغول بالرجوع عن قلعة تبريز (٦١٧هـ) بإعطائهم غرامة كبيرة. ولكن المغول عادوا في السنة التالية، فخاف الحاكم أزبك ولاذ بالفرار إلى نخجوان بينما ظل شمس الدين طغرائي صامداً بكل بطولة بوجه المغول حتى أرجعهم ببذل مبلغ كبير آخر لهم، وعاد أزبك ثانية إلى تبريز، وحين وصلت تبريز طائفة أخرى من المغول للمرة الثالثة لبى أزبك جميع طلباتهم ومن ضمنها تسليم جميع الخوارزميين الذين لجؤوا إلى هناك، وبقيت تبريز في مأمن من الهجوم أيضاً.

شكل قدوم جلال الدين خوارزمشاه من مراغة إلى تبريز في ٢٧ رجب عام ٦٢٢هـ حادثة كبرى بالنسبة للمدينة، لأن أهالي المدينة الغيورين كانوا متنفرين من جبن واستسلام الأزبك الذين هربوا في هذه المرة أيضاً خوفاً من جلال الدين، فرحبوا أشد الترحيب بقدوم الأمير الشجاع جلال الدين الذي عمت جميع أنحاء إيران شهرته وشجاعته في حروبه المتواصلة مع المغول وانتصاراته عليهم، وأضحى الأمل الوحيد لأهالي البلاد المذعورين. خصوصاً وقد رأوا سرعة فتحه لتفليس وقتله لقطاع الطرق والتركمان من القبيلة الإيوائية (Alaiwaiya)، مما دعاهم للشعور بالفرح الغامر.

«... حكم جلال الدين ست سنوات في تبريز وتزوج من (ملكة) الزوجة السابقة لأزبك (روضة

الصفا، المجلد الرابع ص ١٧٠ ـ ١٧٢) وتزعزع مركز حكومته في آخر المطاف لسوء سيرته وقبح سيرته (ابن الأثير المجلد الثاني عشر ص ٣٢٣) وما إن حلّ عام ٦٢٧هـ حتى بسط رئيس قبيلة التركمان گوثيالوا (Kush-Yâlwâ) وحاكم روبين دز (قرب مراغة) نفوذه على أطراف تبريز، وفي عام ٦٢٨هـ غادر جلال الدين آذربيجان فاستولى المغول على جميع تلك المحافظة ومركزها مدينة تبريز التي كانت محطاً لأنظار الجميع (ابن الأثير المجلد الثاني عشر ص ٣٢٨)...»[١].

ومنذ ذلك الحين وحتى عام ٦٦٣هـ فقدت تبريز رونقها السابق، لأن هولاكو خان اتخذ من مراغة عاصمة له بعد عودته من فتح بغداد، مما كان له الأثر الكبير في إنهاء أهمية تبريز. ولكن أباقا اتخذها عاصمة له مرة ثانية في نفس العام ٦٦٣هـ. وظلت كذلك حتى نهاية حكم أولجايتو حيث كانت تزداد أهميتها ويعظم دورها يوماً بعد آخر. وبلغت تبريز في هذا العهد حداً من العظمة والأهمية بحيث ظلت تعتبر إلى فترة طويلة من أهم المدن.

ويكتب محمد بن خاوند شاه الملقب بمير خواند في كتابه «روضة الصفا» ما يلي:

«بلغ خراج تبريز في عهد كيخاتو ٨٠ توماناً»[٢] ويمكن اعتبار عهد سيطرة زعماء المغول في زمن حكم غازان خان أوج ما بلغته تبريز من عظمة وهيبة. وقد جلس هذا الملك على العرش في تبريز عام ٦٩٤هـ (١٢٩٥م)، وكان محيط قلعة تبريز حينئذ حوالي ٦ آلاف قدم وفيها عشر بوابات تحمل الأسماء التالية: بوابة ري، سنجاران، طاق، دروب جوسرد (وذكروا صيغاً مختلفة لهذا الاسم مثل درجوسرد، دروب جوسر)، دستي شاه، نارميان، نوبر وموكله (أوهوكله)[١].

وشيد غازان خان قلعة جديدة بمحيط ٢٥ ألف قدم (أربعة فراسخ ونصف)، بحيث أصبحت جميع بساتين ومحلات وليانكوه (الذي يدعى حالياً جبل سرخاب أو عيني علي زينعلي) وسنجران جزءاً من المدينة.

«... يبلغ الحصن الغازاني ٢٥ ألف قدم وفيه ست بوابات: أوجان، اهروجان، سردرود، شام وسراورود...».

وقد شيّدت في هذا العهد أبنية كبيرة في مدينة تبريز بواسطة الزعماء المغول، وأشهرها قبة شام (شب ـ گنبد) الغازانية، التي شيدها غازان خان عام ٦٩٩هـ (١٢٩٩م) بعد عودته من حربه في سوريا لتكون مقبرة له، ويعد هذا البناء من أعظم الآثار المعمارية في العصر الإسلامي، حتى أن هذه القبة تفوق بارتفاعها قبة السلطان سنجر السلجوقي التي كان قد بناها في مرو. وتوجد في هذا الأثر المعماري بالإضافة إلى القبة العظيمة لمقبرته عدة بنايات، من أهمها ضريح جميل ذو القبة، ومسجد ومستشفى مجهز، ومرصد كبير يضاهي المرصد المعروف في مراغة، وقاعة للديوان ومخزن عظيم للماء ومدرستان إحداهما للطلاب الشافعيين والأخرى للطلاب الحنفيين ومحل كبير للضيافه ومكتبة كبيرة وعدة حمامات جميلة وبناية واسعة للموظفين الإداريين في هذه المؤسسة وقد خصص غازان خان أوقافاً عديدة لإدارة مثل هذه المؤسسة الضخمة، وقد ورد أنه «... تبلغ عائداتها ١٠٠ تومان من الذهب...».

وحافظت تبريز في هذا العصر على سابق مساحتها وجمالها، وأصبحت تقاطعاً مهماً للتجارة، بحيث يقدم إليها مختلف التجار من كل مكان، وهكذا وجدت في

---

(١) تاريخ تبريز ـ تأليف فلاديمير مينورسكي ترجمة عبد العلي كارنك ص ١٧.

(٢) ويعطي لفظ «تومان» في اللغة معنى عشرة آلاف (فيقال مثلاً أمير تومان أي قائد عشرة آلاف شخص) ويُعادل في العملات ـ سابقاً ـ عشرة آلاف دينار وهي عبارة عن عشرة آلاف مثقال ذهب مصكوك (نقلاً عن فرهنك وصاف).

(١) نزهة القلوب ـ حمد الله المستوفي ص ٨٥.

المدينة أسواق تجارية كبيرة لعرض مختلف البضائع التي تجلب من أقصى نقاط العالم، بحيث يمكن للراغبين تأمين كل ما يحتاجون إليه هناك.

ويكتب ابن بطوطة الرحالة المغربي المعروف في كتاب رحلته عن جمال وعظمة أسواق تبريز وكذلك ذار صيافة شنب الغازاني، ما يلي: «وبعد عشرة أيام من سفرنا وصلنا تبريز وأقمنا خارجها في محل يسمى (شام). ويوجد في هذه الموضع قبر غازان ملك العراق، وقد بُني عند قبره مدرسة وزاوية، ويبذل الطعام في هذه الزاوية للخارج والداخل».

«ونزل أميرنا في هذه الزاوية وسط ماء عذب وأشجار خضراء. وفي اليوم التالي دخلنا تبريز من بوابة بغداد ووصلنا سوقاً كبيرة تُسمى سوق غازان وهي من أفضل ما رأيت من أسواق الدنيا. ولكل صنف محل مخصوص فيها وعندما ذهبت إلى سوق المجوهرات دهشت لما رأيته فيها، فقد رأيت غلماناً جميلين يرتدون الملابس الفاخرة ويتمنطقون بمناديل من حرير، يقفون إزاء سادتهم ويعرضون المجوهرات للنساء التركيات، وهؤلاء يتسابقن في الشراء ويشترين الكثير منها. وقد رأيت أثناء ذلك من الجمال الفتان ما يلجأ إلى اللّه منه.

ثم ذهبنا إلى سوق العنبر، ورأينا فيها مثل هذه الأمور بل أكثر ثم وصلنا المسجد الجامع الذي بناه الوزير علي شاه والمعروف بگيلان (وقد بنى الوزير الآخر لغازات خان الخواجه تاج الدين علي شاه مسجداً جامعاً كبيراً ثم تحول إلى قلعة معروفة، ولا يزال قسم من برجه العظيم باقياً إلى الآن)، وإلى الخارج منه على جهة اليمين توجد مدرسة وعلى جهة اليسار توجد زاوية قد فرش صحنها بحجر المرمر وغطت جدرانها بالفسيفساء، ويجري في وسطها جدول صغير، وزرعت في أنحائها أنواع الأشجار وأزهار الياسمين...».

وقد ورد كذلك شرح مفصل عن أوضاع مدينة تبريز في عهد غازان خان وكذلك وصف (شنب الغازانية) في الكتب التالية: (وصاف) المجلد الثالث ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣ و(تاريخ مبارك غازاني) ص ١١٧ و٢٠٧ و٢١٤ و(تاريخ وجغرافي دار السلطنة تبريز) تأليف نادر ميزرا.

ومن الأبنية المشهورة الأخرى التي بنيت في هذا العهد في تبريز هو مبنى الربع الرشيدي الذي يعد من أجمل وأهم الآثار في إيران بل في العالم، وليس له نظير في نوعه، والربع الرشيدي هو سلسلة من الأبنية الجميلة التي شيدها الخواجة رشيد الدين الوزير العالم المشهور لغازان خان. ويوسف الخواجه رشيد الدين فضل اللّه بنفسه هذا البناء العظيم في رسالة كتبها إلى ابنه حيث يقول:

لقد أعددنا خطة بناء الربع الرشيدي وهيأنا أسباب تشييده أثناء الفراق الطويل للولد العزيز، وقد تمّ الآن بناؤه بيُمن قدوم العلماء وهمة الفضلاء... وفيه أربعة وعشرون موضعاً لاستقبال القوافل حتى أصبح كقصر الخورنق، وبغض النظر عن قبته التي بنيت من المينا، فهناك ألف وخمسمائة دكان تفوق في متانتها قبة هرمان وبنينا فيه ثلاثين ألف دار رائعة، وشيدنا فيه الحمامات المريحة والبساتين الغناء والحوانيت والطاحونات ومعامل نسج الشعر وصناعة الورق وغيرها، وقد أسكنا في هذا الربع جماعات من كل مدينة ومن كل ثغر،... وأسكنا أربعمائة شخص من العلماء والفقهاء والمحدثين في زقاق يسمى بزقاق العلماء، وخصصنا للجميع رواتب وإكراميات وقررنا لهم لباساً سنوياً وصابوناً وحلوى وأجلسنا ألف طالب علم فحل في أماكن تسمى محلة الطلبة وكل من هؤلاء فطحل في العلم ونجم في سماء الفضيلة، وعينا لجميع هؤلاء مثل ما فعلنا مع العلماء، وأسكنا ستة آلاف طالب علم آخر كانوا قد قدموا إلى تبريز لطلب العلم وقد أطلقنا رواتبهم وإكرامياتهم من حاصل جزية الروم والقسطنطينية الكبرى وجزيرة الهند ليتمكنوا برفاههم من التفرغ للدرس وتحصيل العلم، وحددنا كل مجموعة طلاب للدراسة على يد أحد المدرسين، ثم نظرنا في أي علم يصلح له ذهن كل طالب وأمرنا بتدريسه الأصول والفروع العقلية والنقلية لهذا العلم

وقلنا بضرورة تردد الطلاب الساكنين في الربع الرشيدي وبلدة تبريز على مدارس الأولاد كل يوم، واستقدمنا خمسين طبيباً حاذقاً من أقصى بلاد الهند ومصر والصين والشام وسائر البلدان وشملناهم بأصناف الرعاية والعناية... وخصصنا لكل طبيب عشرة من طلاب العلم المستعدين.

... ونقلنا الكحالين والجراحين والمجبرين العاملين في دار سفائنا إلى القرب من بستان رشيد آباد لمعالجة من يحتاجون إلى العلاج، ثم أسكنا أهل الصنعة والحرف الذين جلبناهم من البلدان في أحد الأزقة...»[١].

وكتب في رسالة أخرى إلى ابنه ما يلي: (... وأنشأنا في جوار الربع الرشيدي بستاناً... ولوسع مساحته فقد أحدثنا فيه خمس قرى، ليقوموا بغرس الأشجار وحفر القنوات والأنهار وجرف السواقي وقطف الثمار وقد تمّ الآن بناء أربع من هذه القُرى، وأريد أن تكون القرية الأخرى الخالية من الرعية والعارية من الأعمار قلعة الروم...» (ص ١٤٣، ١٤٤ من كتاب «دار السلطنة تبريز»).

وبعد وفاة غازان خان تحول حال دولة الإيلخانيين وشهدت تبريز سلسلة من حوادث الهرج والمرج والاضطرابات ومن هذه الحوادث قتل رشيد الدين فضل اللّه وحرب تغتو (أوبغتو)[٢] التي انتهت بهزيمة آرباخان خليفة أبو سعيد وانتصار علي ملك أويرات (Oirat) وكذلك مُصادرة ونهب النفائس والمكتبات القيمة للخواجه رشيد الدين[١].

وبعد هذه الحوادث وانتهاء الاضطرابات استولى الجلائريون على الحكم، وكان هؤلاء يتمتعون بحب كبير في أوساط أهالي تبريز واحترام بالغ بين رؤساء القبائل والعشائر مثل قرة قويونلو وقبائل شيروان.

وفي عام ٧٣٦هـ أجلس الأمير الشيخ حسن الكبير الجلائري، السلطان محمد خان على عرض الحكم في تبريز وهكذا أصبحت تبريز عاصمة مرة أخرى، ومنذ هذا العام وحتى حملة التيموريين كانت آذربيجان وتبريز مركزاً لسلسلة من الاختلافات القبائلية والنزاعات الداخلية، ويعتبر الجلايريون محوراً في هذه الاضطرابات.

وبرغم كل هذه الحوادث فإن تبريز كانت تستعيد هدوءها أحياناً، وكما نعلم فإن أهم أمر يساعد على العمران وازدهار التجارة هو الأمن والهدوء، وكانت ثمرة هذه الفترات من الهدوء المؤقت في ذلك العصر هي بعض الأبنية التاريخية التي شيدها الجلايريون في تبريز ومن أهمها: المقبرة الدمشقية والمبنى العظيم الآخر للديوان الحكومي الذي بني بأمر من السلطان أويس.

ويصف كلافيخو السائح والرحالة المعروف ـ الذي زار تبريز في أواخر العهد التيموري ـ هذا البناء العظيم الذي ان آنذاك لايزال عامراً ولكن لم يبقَ منه الآن أي أثر، وصفه بما يلي: «... ومن نمط هذه الأبنية، رأيت قصراً فخماً يحيط به سور. وخريطة هذا القصر غاية في الجمال، ويوجد فيه عشرون ألف غرفة مستقلة. ومعروف أن ملكاً قد بنى هذا القصر الكبير،

---

(١) ذكرت رسالة الخواجة رشيد الدين إلى ولده في كتاب «تاريخ جغرافياي دار السلطنة تبريز» تأليف نادر ميرزا ص ١٤٦ ـ ١٤٧ وكتاب «سياحتنامه شاردن» ولأجل التوسع في معرفة خصوصيات الربع الرشيدي يراجع كتاب «سياحتنامه شاردن» وكتاب «سفرنامه ماركوبولو» وتاريخ تبريز تأليف مينورسكي.

(٢) ذكرت بالتفصيل هذه الحادثة وقتل آرباخان ووزيره غياث الدين محمد في المجلد الثالث ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ من كتاب «حبيب السير» وذكر «حدود جغتو وتغتو» محلاً لوقوع الحرب..

(١) وقد ورد في حبيب السير في نفس هذه الصفحات ما يلي: «وبعد هذه الحوادث المزيفة تعرض الربع الرشيدي ومنازل الخواجه غياث الدين محمد وأتباعه ورجاله للسلب والنهب وصودرت أعداد كبيرة من الكتب القيمة والأواني المرصعة والنقود التي لا تعد والأمتعة والأقمشة، وليس من الصواب ذكرها وكتابتها».

(وقد ذكرنا هذا الملك وهو السلطان أويس جلاير) وقد أنفق هذا الملك كل ما في خزينته من مبالغ ـ كان سلطان مصر قد أداها في أول سنة من حكمه بعنوان خراج ـ في بناء هذا القصر الفخم. ويعرف الآن هذا الموضع باسم «ولتخانه»، ولا يزال القسم الأعظم من هذا القصر باقياً، ونأمل أن تبقى كل أبنية تبريز على الحال التي شيدت فيها. ولكن مع الأسف فإن الكثير منها قد دمر بأمر من الأمير (ميران شاه) الابن الأكبر لتيمور. . .»[١].

وبادر الجلايريون إلى ضرب النقد في تبريز في السنين الآتي ذكرها:

في عام ٧٥٧هـ باسم حسن الكبير، وفي سني ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٩، ٧٧٠هـ باسم أويس، وفي سني ٧٧٧ و٧٧٨ و٧٧٩ و٧٨٠ و٧٨١هـ باسم حسين وفي سنتي ٧٨٥ و٨١٠ باسم أحمد».

وتظهر الأحكام والأوامر التي بقيت عن الجلايريين بجلاء وضع الحكومة والأحداث المهمة في عهد ملوكهم. وخصوصاً الحكم المنسوب إلى السلطان أحمد جلاير «وقد كتب على قطعة من الجلد بطول ٠,٢٢ × ٢,٢٥م ويوجد أصله في المكتبة الوطنية في باريس. . . وينسب إلى السلطان أحمد جلاير وقد كتب بخط التعليق بخصوص إعفاء أوقاف مقبرة الشيخ صفي جد الملوك الصفويين من الضرائب.

تبريز في العهد التيموري

كان السلطان أحمد الجلايري آخر أمراء هذه العائلة، وقد تزامن هجوم تيمور على آسيا وإيران مع فترة حكمه. وقد بلغ تيمور مدينة «السلطانية» في أول هجومه على إيران عام ٧٨٦هـ ثم رجع إلى سمرقند، وفي الفترة التي فصلت بين هجومي تيمور تعرضت تبريز لهجوم تقتمش خان رئيس القبيلة الذهبية، حيث اقتحم المهاجمون المدينة وباشروا فيها بأعمال القتل والسلب وأسروا أعداداً كبيرة من أهالي المدينة، وبعد رجوع الذهبيين، تحرك تيمور ـ الذي قصد إيران ثانية ـ صوب تبريز وهزم السلطان أحمد الجلايري الذي كان قد قدم من بغداد إلى تبريز شر هزيمة، وشتت قواته وأقطع تيمور عام (٧٨٨هـ) ابنه الأكبر ميراه شاه، آذربيجان والري گيلان وشيروان ودربند وأراضي آسيا الصغرى وعزم هو على فتح النقاط البعيدة من فارس والهند والصين. ولكن ميرانشاه الذي يظهر أنه كان شبه مجنون[١] عمد إلى قتل الكثير من رجال تبريز، ويبدو أنه كان يعتقد أن ليس بمقدوره إنجاز عمل يليق بابن تيمور ويخلده في التاريخ مثل (آريسترات) فقد عمد إلى تدمير البلاد ولم يكتفِ بتخريب بعض الأبنية العظيمة والتاريخية في تبريز بل كان يعمل على تدمير كل البيوت والبنايات. ولكن تيمور أسرع بالعودة إلى آذربيجان بعد أن علم بالأعمال الجنونية لابنه وعاقبه بشدة، وعزله عن الحكم وقتل جميع الذين شاركوا في هذه الأعمال ونصّب مكانه ابنه الميرزا عمر. وتوفي بعد ذلك تيمور في طريقه إلى الهجوم على الصين بسن ٧١ عاماً، فوقعت الاضطرابات والنزاعات العظيمة حول الأراضي الواسعة التي فتحها، ولم يستطع أي من خلفائه الحفاظ على وحدة هذه الأراضي. ولم تنجَ آذربيجان وخصوصاً تبريز من هذه الحوادث إذ بدأ صراع طويل بين عمر وأخيه أبي بكر الذي كان يحكم فيما بين النهرين تحت إشراف عمر بأمر من تيمور، ولأن التركمان التابعين لعمر كانوا قد أذاقوا أهل تبريز الأمرين، فقد استطاع أبو بكر فتح تبريز، ولكنه لاذ بالفرار عندما علم بقدوم الشيخ إبراهيم الشيرواني من شيروان لفتح تبريز، وأخيراً دخل السلطان أحمد الجلايري الملك الحقيقي لتبريز هذه المدينة عام ٨٠٩هـ بمساعدة الشيخ إبراهيم دون

(١) كتاب «سفرنامه كلافيخو» ترجمة مسعود رجب نيا ـ طهران ١٣٣٧ش.

(١) الرجل اليوناني شبه المجنون الذي أحرق معبد بانتوان المعروف في اليونان ليخلد في التاريخ.

حرب وإراقة دماء، واعتلى العرش فيها، ورحب بقدومه أهالي المدينة الذين وجدوا فيه السلطان الحقيقي لهم بعدما ذاقوه من آلام أشد الترحيب وأقاموا الاحتفالات بهذه المناسبة. وحاول أبو بكر الهجوم على تبريز في نفس تلك السنة إلاً أنه عدل عن رأيه بعد انتشار الطاعون.

وفي هذه الفترة استعادت تبريز رونقها وازدهارها مرة أخرى بعد أن كانت لفترة طويلة ساحة للمجازر وحملات جيوش تيمور القاسية وللاضطرابات وقتال الإخوان فيما بينهم. وانبعثت روح جديدة في نفوس أهالي تبريز بعدما ذاقوه من ويلات الدمار والقتل وإراقة الدماء وبعد أن ظلوا لفترة طويلة يعيشون الرعب والخوف، وازدهرت الأسواق ثانية، واخضرت المزارع بعد طول جفاف وبور، واستعادت التجارة والصناعة ازدهارهما السابق، ولهذا السبب يصف كلافيخو سفير هنري الثالث ملك الكاستيل ـ الذي كان في تبريز بين أواخر عام ٨٠٦ وأوائل ٨٠٨ـ وهذه المدينة بأنها في عداد المدن الكبيرة العامرة ويتحدث عن بناياتها وعمرانها، فيقول: «. . . وفي جميع أنحاء المدينة ثمة شوارع عريضة وسوح واسعة، وتشاهد حولها أبنية كبيرة، تنفتح أبواب الدخول فيها على الساحات، وكذلك الفنادق، وفيها محلات ودكاكين ومكاتب يستفاد منها في أمور عديدة، وتعرض في الأسواق مختلف البضائع من الأقمشة الحريرية والقطنية والحرير الخام والمجوهرات وجميع أنواع الآنية. . . وتشاهد في جميع أنحاء تبريز البنايات الجميلة والمساجد العديدة، وخصوصاً المساجد المزينة بالفسيفساء الزرقاء والذهبية، وفي هذه المساجد ثمة أواني بلورية للمصابيح وقد رأيت مثلها في تركيا. ويُقال إن هذه البنايات قد شيّدت في العصور الغابرة بأيدي رجال أثرياء من تبريز كانوا ينفقون أموالهم بكل رغبة في هذا المجال. . . ».

ويبدو أن تبريز كانت آنذاك مدينة كبيرة وكثيفة السكان ومحتلاً لاهتمام الآخرين: «وأما الآن فعدد سكان المدينة في حدود ٢٠٠ ألف عائلة أو يزيدون»[١].

وكانت الأوضاع الاجتماعية والسياسية لآذربيجان في تلك الفترة على نحو يسمح بوصول مجموعة من عشائر المنطقة إلى الحكم. واستفاد التركمان القراقويونلو من ذلك أكثر من غيرهم لقرب رئيسهم قرايوسف من السلطان أحمد الجلايري وصداقته له، وبعد سلسلة من الحوادث التي انتهت بمقتل السلطان أحمد الجلايري في العراق استطاع أخيراً قره يوسف السيطرة على جميع أنحاء آذربيجان وما بين النهرين والنواحي المتاخمة لها واعتلى العرش في تبريز، بعد قتل ميرانشاه (الابن المجنون لتيمور) وهزيمة أبي بكر في حدود نهر (سرودرود) (على بعد ٨ كلم جنوب تبريز)، ولكن الميرزا شاهرخ حفيد تيمور الذي قلق لبسط قرايوسف نفوذه في هذه المناطق عزم على سن حرب على هذا الأخير ولكن قرايوسف توفي في السابع من ذي القعدة عام ٨٢٣هـ. واستغل الميرزا بايسنقر الأوضاع المضطربة للقراقويونلو والخلافات التي نشبت بين أفرادهم واحتل تبريز. وقام شاهرخ باحتلال تبريز بعد الهزيمة الكاملة التي مني بها أبناء قرايوسف في أرمينيا في صيف عام ٨٢٤هـ، وبعد أن أظهر له أبو سعيدبن قرايرسف الطاعة واستسلم له، فإنه نصبه للحكم في ولاية آذربيجان. وبعد سنة قتل أبا سعيد أخوه الإسكندر، فاضطر شاهرخ لدخول تبريز للمرة الثالثة من أجل إعادة السيطرة في هذه المناطق، وبعد أن أظهر جهان شاه الأخ الآخر لإسكندر فروض الطاعة له، فإنه أوكل الحكم في آذربيجان له (٨٣٩هـ).

وبعد أن أوكل شاهرخ الحكم في آذربيجان لجهانشاه عام ٨٣٩هـ عاد إلى خُراسان عام ٨٤٠هـ، وأعاد جهانشاه الذي كان أقوى ملوك هذه الفترة الهدوء إلى تبريز بعد أن فقدته لحين من الزمن. وأسرع الإسكندر أخو جهانشاه إلى تبريز للقضاء على أخيه

---

(١) كتاب «سفرنامه كلافيخو» ص ١٦٣.

ونشبت بينهما حرب ضروس كانت نهايتها لصالح جهانشاه، وهرب الإسكندر إلى قلعة أنجق، وقتل هناك بيد ابنه قباد.

وبالتدريج سطع نجم جهانشاه قراقويونلو، واتخذ من تبريز مقراً له وباشر بأعمال العمران فيها. وسيّطر على گرجستان عام ٨٤٤هـ، ثم احتل عراق العجم عام ٨٥٦هـ وأحدث مجزرة في أصفهان في نفس هذا العام، ثم فتح فارس وكرمان حتى استطاع أخيراً الجلوس على العرش في هراة عام ٨٦٢هـ. وكان عازماً على القضاء على أبي سعيد الگورگاني، ولكنه عندما سمع بأن ابنه المجنون السجين قد فرَّ من السجن، صالح أبا سعيد وأوكل له الحكم في خُراسان ثم قدّم إلى آذربيجان على وجه السرعة، وألقى القبض على ابنه وبعد فترة نفاه إلى خارج مناطق حكمه ونصب ابنه الآخر الذي كان والياً على فارس حاكماً لبغداد. وبعد فترة من الزمن بدأ بيربداق في تمرده، فتوجه جهانشاه على رأس جيش إلى بغداد للقضاء عليه، وبعد سنة من حصار المدينة استطاع جهانشاه فتحها وألقى القبض على بيربداق وأودعه السجن، ثم نصب ابنه الآخر محمد ميرزا خليفة له في بغداد وعاد إلى تبريز بكل هيبة وعظمة.

وباشر جهانشاه بعد عودته من خُراسان والقضاء على المتمردين في أعمال العمران، فبنيت في عهده عدة بنايات ومن أشهرها مسجد كبود (أو كوك مسجد) الذي ينسب بناؤه إلى بيگم خاتون زوج جهانشاه.

وحدثت في تبريز في عهد جهانشاه فتنة الحروفية[1]، حيث أحدثوا فتنة وفوضى، فقتل جمع كبيرة منهم وأحرقت أجسادهم، ولكن هذه الجماعة أخذت تنمو بعد مدة من السكوت والعمل السري وفي هذه المرة انتفضوا لمساعدة ابنة فضل اللّه «مرشد فرقة الحروفية» وشخص باسم يوسف، وأعلنوا دعوتهم إلى طريقتهم، فانضم إليهم جمع كبير، واندلعت فتنة كبيرة مرة أخرى، وقتل وأحرق ما يقارب الخمسمائة شخص.

ويكتب منجم باشي في الفصل المتعلق بجهانشاه «... رجل فاسق وظالم ويميل إلى الإلحاد والزندقة ولا يعتني بأحكام الشرع»[1].

وأصبح جهانشاه في أواخر عهده متكبراً ومغروراً ولاهياً بسبب قوته المتنامية يوماً بعد آخر، ولذلك عندما طلب منه خصمه القوي حسن بايندري المعروف بحسن أوزون الصلح والهدنة فإنه اعتبر ذلك دليلاً على ضعف، ولم يعبأ به بل اشتغل باللهو، وأرسل جيشه إلى تبريز بسبب قدوم فصل البرد وظل هو وأولاده وخواصه والمقربون إليه يلهون ويشربون قرب ديار بكر. وعندما علم حسن أوزون برحيل جيش خصمه بادَر إلى الهجوم على هؤلاء المتخلفين بألفين من جيشه وقتل جهانشاه، وهكذا قتل في يوم ١٢ ربيع الثاني عام ٨٧٢هـ الموافق للعاشر من نوفمبر عام ١٤٦٧م الملك الذي خضعت له مقدرات وأراضي البلاد الواسعة من آسيا الصغرى إلى الخليج الفارسي وهراة، على يد حسن أوزون بايندري رئيس التركمان الآق قويونلو.

وبعد مقتل جهانشاه بادرت اثنتان من بنات

---

(١) جماعة الحروفية هم أتباع الملك فضل اللّه نعيمي التبريزي المولود عام ٧٤٠هـ، وكانوا يعتقدون أن جميع الحروف مقدسة وفي كل حرف ثمة سر، وجمال الإنسان هو مظهر الحروف، ويستطيع الإنسان الوصول إلى درجة الألوهية عن طريق التكامل. وقد وضع أساس هذه الطريقة على غرار ما هو موجود في سائر الفِرق الصوفية، حيث تعتمد الإسلام والقرآن، ولكنها تعتقد بوجود أسرار وبواطن للقرآن ومن ثم فهي لا تهتم بالمعنى الظاهري له، ويقولون بأن هناك عدة آيات من القرآن الكريم تتحدث عن شخصية فضل اللّه وعن ألوهيته، ويعتقدون بأن اللّه قد أضفى العرش وسدرة المنتهى في خطوط صورة الإنسان، وأن معراج الرسول كان لأجل العثور على خطوط صورته وفهمها ولمشاهدة فضل اللّه. وللإطلاع أكثر يراجع كتاب (منجم باشي) تحت عنوان الحروفية.

(١) كتاب «تاريخ مختصر آذربيجان» المجلد الثالث ص ٣٧٦ ـ ٣٨٨.

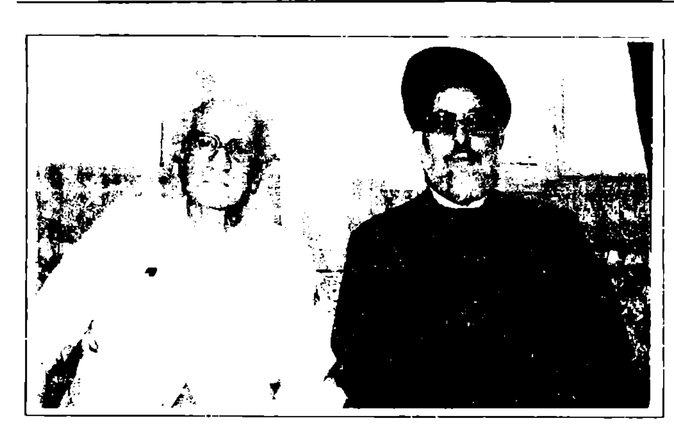
الإسكندر للاستفادة من موقعهما وتنصيب أخيهما حسين علي المعروف بدرويش ملكاً في تبريز، ولكن بيگم خاتون أرملة جهانشاه عارضتهما وبددت آمالهما. وفي هذه الأثناء استولى حسن علي بن جهانشاه المجنون على زمام الأمور في تبريز وقتل بيگم خاتون (إذ كان ابناً للملك من زوجة أخرى) وقتل معها جميع أقاربه، ولكنه مني بهزيمة نكراء في المعركة التي دارت بينه وبين أوزون حسن، قرب مرند، بالرغم من مساعدة السلطان أبي سعيد له، ولاذ بالفرار بعد ذلك.

وتحرك السلطان أبو سعيد التيموري في جيش كبير[١] لقتال أوزون حسن ولكنه قتل. ودخل أوزون حسن مدينة تبريز وأعلنها بصورة رسمية عاصمة له[٢]. وأصبحت هذه المدينة مركزاً للعدالة في عهد هذا الملك الشجاع العادل.

وبعد أن بلغت شهرة أوزون حسن الآفاق وطرقت أبواب (البندقية) وغيرها من البلدان الأوروبية، حاول هؤلاء الملوك إقامة علاقات ودية معه وأرسلوا الوفود والسفراء تترى إلى بلاطه. فانتهز أوزون حسن الفرصة

(١) توجه السلطان أبو سعيد إلى آذربيجان على رأس جيش مكون من ٣٠٠,٠٠٠ مقاتل بعد فرار حسن علي، فطلب إليه أوزون حسن الصلح، ولكنه أبى، فهزم في المعركة ولاذ بالفرار، إلاّ أن ابني أوزون حسن خليل ميرزا وزينل ميرزا تمكنا من أسره وأولاده. فقام أوزون حسن بتسليمه إلى حفيد شاهرخ ميرزا الذي قتله قصاصاً لقتل جدته گوهرشاد. ووقعت بيد أوزون حسن في هذه المعركة غنائم لا تحصى، فقسمها بين جنوده.

(٢) استولى أوزون حسن على بغداد وفارس وكرمان بعد مقتل السلطان أبي سعيد وأسس حكومة عظيمة، واتخذ من تبريز عاصمة لملكه وسعى جاهداً في إعمارها. واحتل گرجستان وطالت شهرته الشرق والغرب، وتوالت عليه في هذه الأثناء رسل وسفراء الدول العثمانية والروم ومصر، ونظم عام ٨٧٦هـ قافلة للحج وعين أخاه أويس بيك أميراً على الحجاج، وفي عام ٨٧٨هـ دخل في حرب مع الملك العثماني السلطان محمد الثاني وانتصر عليه، ولكنه هُزم في العام التالي واستغل أهالي گرجستان الفرصة وباشروا في أعمال الشغب والتمرد، واستطاع بصعوبة فرض سيطرته عليهم مرة ثانية وغنم منهم غنائم كبيرة.



مع السيد إبراهيم العلوي من أعلام تبريز

وحاول الحصول على الأسلحة النارية، وبدأ تبادل السفراء بينه وبين البندقية لإقامة العلاقات السياسية والودية.

ويمكن القول بأنه كان للعلاقات التجارية والسياسية دور مهم في عمران وحفظ الموقع الاقتصادي لتبريز، ولا بد أن تكون تبريز آنذاك قد بلغت حداً من الرقي والتطور بحيث جعلت الأجانب يمتدحونها وكان ماركو دمولينو Marco de Molino أول قنصل في تبريز عام ١٣٢٤م[١].

وكذلك شاهد جيوزافا باراربرو Giosafa Barbaro ممثل جمهورية البندقية تبريز في رمضان عام ٨٧٧هـ (١٤٧٣م) ووصف حركة الحياة النشطة فيها ووصف كذلك أبنيتها: «وقد استقبل في غرف قصر آبتيستي (Aptisti) العظيم»[٢] وكذلك يتحدث أحد تجار البندقية في عام ١٥١٤ عن تبريز ويصفها كالآتي: «إن عظمة وجلال أوزون حسن ليس لها نظير في إيران جميعها»[٣].

توفي أوزون حسن عام ٨٨٢هـ، ودفن في المدرسة النصرية الذي بناها بنفسه لتكون مقبرة لعائلته. وتلته فترة اثنتا عشرة سنة من حكومة ابنه يعقوب بين ٨٨٣ـ

(١) كتاب مينورسكي ص ٤٦.

(٢) نفس المصدر ص ٤٨.

(٣) نفس المصدر ص ٤٨.

٨٩٦هـ، التي كانت فترة ازدهار وصلح وهدوء. كان يعقوب محباً للأدب والفن فجمع عنده الشعراء والمؤلفين وذوي الحرف، واستعادت تبريز آنذاك حيويتها وازدهارها وعاشت فترة من الأمن والسلام.

وفي عام ٨٨٨هـ أمر يعقوب ببناء قصر في بستان صاحب آباد أسماه الجنان الثمانية (هشت بهشت)، ويعتبر هذا القصر عديم النظير من كل ناحية وهو نفس القصر الذي أكثر سائحو وسفراء البندقية من وصفه والإشادة به. وقد رسمت على جدارنه صور الحروب المهمة في إيران وصور السفراء وغيرهم، وإضافة إلى رفعة بنائه فقد كان يحتوي على دار كبيرة للحريم وساحة كبيرة ومسجد كبير ومستشفى له القدرة على استقبال ١٠٠٠ شخص يومياً.

واعتلى العرش بعد السلطان يعقوب ابنه السلطان بايسنقر وظل هذا في الحكم لمدة سنتين وتوالى على الحكم بعد بايسنقر رستم بيك الذي قتل عام ٩٠٣هـ، ثم أحمد بادشاه، ثم الميرزا محمد الذي قتل عام ٩٠٤هـ، ثم الوند ميرزا، وأثناء حكم الأخير بدأ الملك إسماعيل الصفوي بتحركاته وسار بجيشه نحو تبريز لاحتلال آذربيجان، واشتبك الاثنان في حرب ضروس، وتكبد آخر ملوك الآق قويونلو ٢٠ ألف قتيل، وبعد أن رأى الوند ميرزا ألا طاقة له بالمقاومة، لاذ بالفرار إلى آسيا الصغرى، وتوفي فيها وبذلك انتهت فترة حكم الآق قويونلو.

ولا يمكن اعتبار عهد الآق قويونلو عدا بعض الفترات القصيرة مثل فترة أوزون حسن، صفحة مشرقة في تاريخ إيران ولا حتى في آذربيجان، ولكن أهم شيء في عهدهم هو إقامة العلاقات مع الدول الأوربية.

وكان لهؤلاء السلاطين الدور الفاعل في إخراج إيران من عزلتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ووضعوا ـ دون شك ـ الأسس القوية للعلاقات الواسعة والشاملة التي أقامها الملوك الذين خلفوهم، وخصوصاً الملوك الصفويين الكبار. وساهموا إلى حد بعيد في التعريف بإيران بصورة عامة، وبالأخص بآذربيجان لدى الأوروبيين، وكان لهم بذلك الدور الكبير في إخراج إيران من ظلمة ووطأة القرون الوسطى.

تبريز في العهد الصفوي

كان الشيخ صفي الدين الأردبيلي جد العائلة الصفوية يتمتع بنفوذ كبير بسبب زهده وتقواه الخاصين. وكان أتباعه الذيم يكثر تواجدهم آنذاك في آذربيجان وخصوصاً في أردبيل يحظون باهتمام واحترام خاصين في أوساط الفرق المختلفة للدراويش خصوصاً وأن الشيخ كان مندمجاً في أهل بيت النبوة ومن ثم فقد أصبح معبده مركزاً لدعوة التشيع بعد وفاته.

وسعى خلفاء الشيخ صفي من خلال إدارة المعبد وبالتدريج في إحداث تغير كبير في التصوف وحتى في الأوضاع الاجتماعية في إيران، لأنهم حصروا الزعامة في أشخاص بعينهم وحولوا الأمر إلى وراثة بالتدريج من خلال الارتباط بعلي عليه السلام، ووصل الأمر بخلفاء الشيخ صفي الدين الذين كانوا يتزعمون تلك الفرقة إلى إعلان معارضتهم للسلطة الحاكمة آنذاك (في القرن التاسع الهجري وباشروا بإعلام مضاد واسع النطاق في إيران وفي آسيا الصغرى).

وتوارث زعامة هذه الفرقة كل من الشيخ صدر الدين ابن الشيخ صفي الدين وبعده الشيخ علي وبعده الشيخ شاه.

وكان للشيخ شاه ستة أولاد بأسماء: السلطان جنيد، أبو سعيد، سيد أحمد، سيد بايزيد، الخواجه جهان ميرزا وإبراهيم خواجگي، ومن بين هؤلاء أخذ السلطان جنيد على عاتقه أمر الزعامة بعد موت أبيه. وتوسعت الفرقة في عهده توسعاً كبيراً، بحيث أخذ يعلن مطالبته بتاج إيران وعرشها، خصوصاً وأنه استطاع تكوين جيش من أتباعه، تمكن بواسطتهم من شن هجماته السياسية والعسكرية. وقد ازدادت قوته وبلغت شهرته الآفاق حين استولى على أردبيل خلال الفوضى التي سادت إيران بعد شاهرخ ميرزا ابن الأمير تيمور.

وأخذ نفوذ أولاد الشيخ هؤلاء يتهدد حكومة القره قويونلو تهديداً كبيراً، ومن ثم بدأ الصراع بين العائلتين بداية جدية وأخذ يتصاعد شيئاً فشيئاً.

وبعد مقتل الشيخ جنيد على يد الملك شروان قره قويونلو، خلفه ابنه الشيخ حيدر، وطالب بدم أبيه، ولكن هزم أيضاً وقتل. وآلت الزعامة إلى إسماعيل المعروف ببهادر خان الذي كان أليق أبناء الشيخ حيدر بها، وعزم هذا على تحقيق حلم أجداده القديم وبالتالي باشر رسمياً في طلب الحكم. واحتل «بادكوبه» بعد أن هزم الميرزا الوند آق قويونلو في «شرور»[١]، ثم اتجه صوب تبريز، ودخلها فاتحاً عام ٩٠٦هـ (١٥٠٠م) وتوج فيها ملكاً، وأول عمل له بعد تتويجه هو تعميم التشيع في تبريز. ومن جانب آخر لا بد من اعتبار العهد الصفوي وخصوصاً سنيه الأولى فترة شاقة في تاريخ آذربيجان وتبريز، فقد أصبحت هذه المنطقة لا سيما مدينة تبريز لسنين طوال عرضة لهجمات الأتراك العثمانيين، وبدأت بذلك فترة جديدة من تاريخها.

وكما نعلم فإن السلطان العثماني كان آنذاك قطباً سياسياً ودينياً كبيراً في العالم الإسلامي، إضافة إلى قوته السياسية والعسكرية الكبيرة. وحين آل زمام الأمور إلى السلطان سليم العثماني القوي والمغرور، فإنه لم يتردد في تسيير جيش كبير نحو إيران للقضاء على «البدعة الجديدة التي وصلت السلطة حديثاً» وكتب إلى الملك الصفوي الشاب رسالة عنيفة قاسية ودعاه فيها إلى الحرب. وبالرغم من أن الشاه إسماعيل بذل كل ما بوسعه من أجل تجنب الحرب إلاّ أنه اضطر فيما بعد للدخول فيها، فدارت رحاها في جالدران. وأبدى الملك إسماعيل وجيشه القزلباش من الشهامة والتضحية الأعاجيب ولكنهم اضطروا إلى الانسحاب بعد أن كبدوا الجيش العثماني خسائر فادحة، لافتقادهم للأسلحة النارية والمدافع بينما كان الجيش العثماني مزوداً بها. ودخل السلطان سليم مدينة تبريز في السادس من سبتمبر

(١) اسم ناحية قريبة من نخجوان.

عام ١٦٢٤م (٢٩ رجب ٩٢٠هـ)، فنهب خزائن الملك، واحتجز العديد من الحرفيين والفنانين من تبريز لنقلهم إلى القسطنطينية. ولكنه ما لبث أن غادر تبريز. وعن ذلك يكتب الأمير نادر ميرزا في كتابه «تاريخ وجغرافياي دار السلطنة تبريز» ما يلي:

«. . . وبعد هذا الانتصار قدم السلطان (سليم) إلى تبريز، ودمر فيها الكثير. ولكنه غادرها إلى القسطنطينية لعلمه بمدى صلابة وشجاعة الملك الإيراني ولتوقعه لهجومه القريب عليه. وهكذا خلت آذربيجان من العدو»[١].

وخلف الملك إسماعيل بعد وفاته ابنه طهماسب ميرزا، وبعد أن أخمد فتنة الأوزبك وهدأ الأوضاع في خراسان قدم إلى تبريز، ثم أوكل الحكم فيها إلى ديو سلطان وأرسل كبك سلطان وجميع قبيلته إلى گرجستان ثم توجه هو إلى السلطانية.

وبعد فترة دخل إبراهيم باشا على رأس جيش عثماني تبريز في عام ٩٤١هـ (١٣ كانون الثاني عام ١٥٣٤م). وبعد حين التحق بهم الملك العثماني السلطان سليمان (خليفة السلطان سليم) بنفسه. ولأجل تقوية موقع جيشه عسكر إبراهيم باشا بالقرب من (شام غازان) وباشر ببناء قلعة محكمة، وفي أثناء ذلك كان الملك طهماسب منشغلاً بالحرب مع الأوزبك في هرات، ولكن ما إن بلغه الخبر حتى هرع إلى الري، وبعد حشده لقواته أسرع إلى تبريز، ولكن لم يدم توقف السلطان سليمان في تبريز أكثر من أربعة عشر يوماً، بسبب نزول الثلوج الثقيلة وحلول البرد القاسي، فاضطر إلى الانسحاب إلى بغداد عن طريق الموصل بعد أن تكبد خسائر كبيرة.

(١) على أنه لا بد من القول بأن افتقار السلطان سليم لقوات جيشه وعلف دوابه بسبب إحراق الشاه إسماعيل لكل شيء، وإعاقة حاكم مصر قانصوه الغوري للقوافل حاملة الأقوات والعلف التي كان السلطان ينتظر وصولها ـ قد أرغم السلطان سليم على الرحيل عن تبريز وعدم تعقب الشاه إسماعيل.

وفي عام ٩٥٥هـ توجه السلطان سليمان إلى تبريز مرة أخرى بتحريض من القاص ميرزا (ابن الملك إسماعيل وأخي الملك طهماسب) وعلى الرغم من المقاومة الشديدة التي أبداها أهل تبريز استطاع الجيش التركي دخول المدينة بقيادة عثمان باشا، بسبب لا مبالاة حمزة ميرزا. ويصف نادر ميرزا هذا الهجوم فيقول: «. . . لجأ أهالي تبريز إلى سد الطرقات ولكن أنى للعامة مقاومة جيش امبراطورية. فهزموا وغلبوا وتجمع أعيان تبريز لدى عثمان باشا وأعطى هذا الأمان لأهل المدينة لأنه كان يعرف مدى صلابتهم وشجاعتهم. وأخذ التبريزيون يتخفون عن أنظار الجيش العثماني، وهاجر بعضهم بماله وأهله. وبنى القائد قلعة محكمة في جرنداب إحدى المحلات المعروفة والقديمة في تبريز. وكان الجيش الإيراني على قمم جبل سرخاب ولم يصدر عنهم شيء. وعندما فرغ عثمان باشا من بناء القلعة أصدر أمراً بقتل أهل تبريز قتلاً عاماً، فأعمل جيشه الكبير السيف في أهالي المدينة يوماً كاملاً، وغطى الدخان المدينة، ولم يتورع هؤلاء في أخذ كل ما يجدونه وقتل كل من يرونه. وخرب العثمانيون المدينة وهدموا قصورها طمعاً بما تحت الثرى من مال. . .»[١] وما لبث جيش القزلباش حتى هاجم تبريز بقيادة حمزة ميرزا، ووقعت بين الطرفين معركة ضارية، كان النصر في البداية حليفاً للإيرانيين، بحيث «أطلق فرسان القزلباش العنان لخيولهم، وهجموا على قلب الجيش العثماني فشتتوه، ولم يستطع قادة الجيش العثماني نظم أمورهم فهزموا هزيمة واضحة. واستمر الإيرانيون في هجومهم حتى قلعة جرنداب ومعسكر الجيش ولم يكن عدد المهاجمين إلاّ قليلاً»[٢].

ولكن كان المقتل المفاجىء لحمزة ميرزا بعث روحاً جديدة في الجيش العثماني وغير نتيجة الحرب وألقى

(١) «تاريخ وجغرافياي دار السلطنة تبريز» تأليف الأمير نادر ميرزا ص ٣٢٣.

(٢) نفس المصدر ص ٣٢٤.

بزمام النصر إلى العثمانيين.

«. . . ولما قتل حمزة ميرزا وتشتت الجيش (الإيراني)، بقيت تبريز في قبضة العثمانيين وكتبوا بحكم الحضرة العالية، أن تخرج الأجساد من محلات تبريز إلى خارجها وتدفن هناك ولم يبق في المدينة بيت عامر»[١].

وهكذا استمر العهد الطويل لاحتلال العثمانيين لتبريز. ومن الطبيعي أن هذا الاحتلال لم يكن خالياً من المتاعب، إنما كان في الحقيقة سلسلة من المعارك المستمرة بين البلدين وبالتالي فهي تنتقل من يد لأخرى. ومن البديهي أن الضرر الأصلي كان يطال المدينة وأهلها أكثر من غيرهم ولم تكن تسفر هذه الحروب غير المجدية إلاّ عن الخراب والدمار الشامل والمجازر الدموية.

وفي عام ٩٩٣هـ تحرك أوزدمير أوغلي عثمان باشا الوزير الأعظم للسلطان مراد الثالث على رأس جيش مؤلف من أربعين ألف مقاتل متجهاً إلى تبريز. وكان جيشه يُدعم باستمرار من قبل المعسكرات العثمانية طوال طريقه، ومن ضمت هؤلاء جغاله أولغلي حاكم وأن الذي التحق بهم مع جميع جيشه المكون من ستة آلاف مقاتل، وهكذا فقد اجتاز الجيش العثماني جالدران وصوفيان ووصل (شام غازان). وعلى الرغم من الدفاع الرجولي لعلي قليخان حاكم المدينة، فقد اضطر الجيش الإيراني للانسحاب بعد أن قتل أكثر من ثلاثة آلاف من القوات العثمانية في معركة ضارية. وبالتالي فقد دخل الجيش العثماني تبريز فاتحاً، وأصدر عثمان باشا أمره بنهب المدينة وقتل أهلها لثلاثة أيام متوالية ثأراً لدماء قتلاه.

ولكن القوات الإيرانية ظلت تحاصر المدينة، وتشن حملاتها المفاجئة حيناً بعد آخر، ولم تدع العثمانيين يخلدون للراحة ولو لبعض الوقت، وبهذا

(١) نفس المصدر ص ٣٢٤.

كانت القوات العثمانية تتكبد خسارة كبيرة بالأرواح والأموال، مما اضطر القائد عثمان باشا لبناء قلعة محكمة للدفاع عن المدينة، بلغ طول سورها ١٢٧٠٠ ذراع[١].

(١) ذكر أكثر المؤرخين تفصيل هذه المعركة، ومنهم أولياي جلبي، شاردن، مينورسكي، منجم باشي وغيرهم، وكتب اسكندر بيك تركمان التفصيل الدقيق لهذه الأحداث في كتابه «عالم آراى عباس» حيث قال:

«. . . دخل عثمان باشا المدينة بكل اطمئنان، ورأى فيها موضعاً صالحاً لبناء قلعة محكمة، فانتقل من شوارب ونزل في جانب جرنداب وخطط لبناء هذه القلعة ثم باشرت قواته بنائها واشتغلت فيها لمدة أربعين يوماً. وعلى الرغم من اتخاذ القزلباش من جبل سرخاب معقلاً لهم وشنهم للحملات المتواصلة بين آونة وأخرى إلا أن عمل البناء ظل متواصلاً لكثرة الجيش حتى فرغوا منه «حسب ما يقال». ونصب جعفر باشا مسؤولاً عن حراسة القلعة وإدارة تبريز. وأباح عثمان باشا تبريز أثناء القلعة، ويبدو أن سبب ذلك هو عدم خضوع أهل تبريز، وهجومهم المتكرر على المعسكرات والمخيمات وسلبهم لما فيها ليلاً، وقتلهم لكل من تسمح الفرصة بقتله، وتخريبهم في الليل لما يبنى من القلعة في النهار. وقد صار حكم القتل العام لأهل المدينة موقعاً من قبل عثمان باشا. وبمجرد أن سمع الروميون العثمانيون هذا الحكم حتى سلوا سيوفهم وأعملوها بكل من تقع عيونهم عليه، فلم يجد أهل المدينة بُداً من الاعتصام في بيوتهم، وأخذ الروم العثمانيون يقتلون كل من يخرج من داره ثم اقتحموا البيوت على أهلها وراحوا يقتلون الرجال وينهبون الأثاث والأموال ويسبون النساء والصبيان. وبلغ عويل النساء والأطفال عنان السماء، حتى بادر بعض الخيرين من تلك الطائفة إلى التوسط لدى عثمان باشا لالتماسه في الكف عن هذه المجازر وعن الأعمال الشنيعة الأخرى، فمنع هذا القتل والنهب في آخر النهار. وعندئذ ترك ما بقي من أهل تبريز أموالهم خوفاً على أرواحهم من سيوف الأتراك وخرجوا تحت جنح الظلام بعيداً عن المدينة وتناثروا في أماكن غريبة شتى. وهكذا آلت هذه المدينة بكل عمرانها إلى يد الأعداء ووقعت أموال لا تعد ولا تحصى مما ترك في البيوت في قبضتهم. وظل هؤلاء ينبشون الأرض ويفتشون البيوت حتى الآبار بحثاً عما تركه الأهالي.

ولم يمض وقت طويل حتى لقي عثمان باشا جزاءه بمقتضى لا يرحم اللّه من لا يرحم الناس، فبعد كل ما سببه من مآسي للمظلومين وشيعة أهل البيت، أصابه اللّه بداء الخناق حتى أهلكته المنية. وفي غضون الأربعين أو الخمسين يوماً التي بقي فيها الجيش العثماني في تبريز، جرت ثلاث معارك كبرى بين القزلباش والروم بالإضافة إلى المعارك الصغيرة التي كانت تحدث في أنحاء متفرقة وكان النصر في المعارك الثلاث حليف الجيش الظافر».

وبينما كان عثمان باشا على فراش الموت انتخب جغال أوغلي الحاكم السابق لـ(وان). وانتهز القزلباش هذه الفرصة وحاصروا المدينة، وعقدوا الأمور على جغال أوغلي وأصبحوا يهددون الأتراك بالخطر الماحق، ولولا وصول الأمداد لهؤلاء في الوقت المناسب لكان انتصار القزلباش أمراً حتمياً «. . . أرسل السلطان العثماني فرهاد باشا لنصرة جغال أوغلي وفتح آذربيجان».

وأخيراً اضطر الشاه عباس الذي وصل حديثاً إلى السلطة وكان حينها يواجه الكثير من المصاعب والمتاعب في أنحاء مختلفة من إيران إلى عقد معاهدة صلح مشينة بين الطرفين في عام ٩٩٨هـ تخلى بموجبها عن جميع المدن التي تسيطر عليها القوات العثمانية في غرب إيران وما وراء القفقاز، بعد أن دار بين الطرفين ما يقارب الخمسين معركة متفرقة. وهكذا أصبح وجود العثمانيين راسخاً في تبريز بصورة عملية، ولكن الإيرانيين لم يقطعوا الأمل عن تبريز مطلقاً. وظل الشاه عباس يتربص بالعدو لاستعادة ولايته المفقودة ومدينة تبريز، حتى سنحت له الفرصة في عام ١٠١٢هـ (١٦٠٣م). فخلال الفترة التي امتدت ما بين سنة ٩٨٨هـ و١٠١٢هـ التي كانت فترة هدوء لتبريز، نشط الجيش الإيراني بتهيئة السلاح وتعليم وتدريب أفراده على الأسلحة النارية وبذلت في ذلك جهود متواصلة. واستطاع الجيش الإيراني خلال ذلك التجهز بالأسلحة النارية ومعرفة استعمالها بعد التدريب المكثف الذي تلقاه أفراده ومن جانب آخر كان الشاه عباس دقيق النظر يتابع تحركات العدو، مما

جعله يطلع في الوقت المناسب على الفوضى السائدة في الجيش العثماني والاضطرابات التي حصلت بين أفراده، وكذلك ضعف وعجز السلطان العثماني محمد الثالث. فخرج الملك الصفوي الذكي والشجاع من أصفهان متذرعاً بالصيد في مازندران، واستطاع الوصول إلى تبريز بسرعة عجيبة تعد في ذلك الوقت غير ممكنة، إذ قطع المسافة في ١٢ يوماً. ولم يكن القائد التركي علي باشا يتوقع لقاء الجيش الإيراني أبداً ومن ثم فقد هزم الأخير بالقرب من حاجي حرامي (على بعد فرسخين من تبريز) هزيمة نكراء، ودخل الشاه عباس تبريز. وعلى الرغم من قساوته خصوصاً في معاملته مع أعدائه، لكنه رفق بالعثمانيين في هذه المرة وسمح لهم بكل لطف في الرجوع إلى بلادهم، ولكن أهالي تبريز قتلوا جماعة كبيرة من الأتراك انتقاماً للعشرين سنة التي قضوها في أسر الجيش العثماني وذاقوا خلالها الأمرين، وخربوا كذلك جميع ما بناه العثمانيون ومن ضمن ذلك قلعتهم.

وفي عام ١٠١٩هـ (١٦١٠م) تحرك الأتراك العثمانيون- الذين لم يتخلوا عن التفكير في الثأر والانتقام- في جيش كبير بقيادة الوزير الأعظم مراد باشا متجهين صوب تبريز، غافلين عن انتظار الشاه عباس لهم في هذه المرة بكامل القوة والاستعداد. وقد أوكل أمر الدفاع عن المدينة إلى حاكمها بيربداغ خان واتخذ هو من مرتفعات سرخاب مقراً له وبرفقته مجموعة من خيرة فرسان القزلباش.

ولكن قبل أن تقع الحرب بين الطرفين انسحب العثمانيون بسبب نقص المؤن واقتراب حلول فصل الشتاء. وقد لفت هجوم الأتراك هذا نظر الشاه عباس إلى أهمية تبريز وموقعها الستراتيجي أكثر فأكثر. ولما كان الموضع القديم لقلعة العثمانيين عرضة للسيول المحتملة لنهر مهرانرود، ولم يكن مناسباً كثيراً لبناء الاستحكامات، فإن الشاه عباس أمر ببناء قلعة محكمة في محلة الربع الرشيدي بالقرب من سرخاب، وهيئت وسائل البناء من خرائب القصور القديمة وخصوصاً (شام غازان). واستغل الشاه عباس- الذي يمكن اعتباره واحداً من أذكى وأفطن ملوك إيران طوال تاريخها- ضعف وهزيمة الجيش العثماني استغلالاً تاماً، فأرغم الدولة العثمانية على توقيع معاهدة ١٠٢٢هـ (١٦١٢م) القاضية بإعادة الحدود المشتركة لإيران والدولة العثمانية إلى ما كانت عليه في زمن الملك طهماسب والسلطان العثماني سليمان. ولكن هذه المعاهدة لم تدم أكثر من خمس سنين، حيث هجم الجيش العثماني المؤلف من ٦٠ ألف مقاتل على تبريز بقيادة خليل باشا في عام ١٠٢٧هـ. وأمر الشاه عباس القائد المعروف والفدائي الشجاع قرجقاي خان الذي كان آنذاك قائداً عاماً لجيوش إيران بالدفاع عن تبريز. ولكن قرجقاي خان لم يدافع عنها بل انسحب بقواته لعدم امتلاكه للجيش الكافي وأمر -بعد موافقة الشاه- بإخلاء المدينة وإحراق كل غذاء ومؤونة إضافية. وقام بقطع مياه نهر (آجي جاي) عن القرى المتاخمة للمدينة، ثم انسحب بعد إتلافه لكل الغلال والمؤن الموجودة في طريق الجيش التركي.

وبعد احتلاله العقيم لمدينة تبريز شبه الخربة توجه خليل باشا إلى أردبيل، وأقسم على أسر «المرشد الكامل»[1]، وهدم مقبرة الشيخ صفي الدين في أردبيل. ولم يطق قرجقاي خان صبراً حين سماعه لهذا الخبر فبادر بالهجوم على معسكر الجيش العثماني في مدينة سراب مستفيداً في ذلك من المساعدة القيمة لرجل إيراني الأصل يدعى علي بيك كان قد أسره الأتراك ويشتغل الآن في جيش خليل باشا. وعلى الرغم من كل التفوق العسكري الذي كان خليل باشا يتمتع به، فقد أبدى الأعاجيب من التضحية والفداء

(١) كان الصوفيون والقزلباش يسمون الملك الصفوي باسم «المرشد الكامل» وهكذا فقد كان الملوك الصفويين يتمتعون بنوع عجيب من الجاذبية والنفوذ الديني بالإضافة إلى القوة الملكية.

واستطاع هزم العساكر العثمانية وطردهم إلى خارج آذربيجان[١].

وبعد هذه الهزيمة النكراء اضطر الأتراك للتوقيع على معاهدة أخرى يحترمون بموجبها بنود اتفاقية عام ١٠٢٢هـ.

ومع وفاة الشاه عباس، أخذت مركزية وقوة الدولة الصفوية بالانحدار بصورة عملية، واستغل العثمانيون هذه المسألة استغلالاً تاماً، حتى أنهم بادروا إلى الهجوم مرة أخرى على تبريز، حيث دخلها السلطان مراد الرابع في عام ١٠٤٥هـ (١٦٥٣م) أي في زمن سلطة الملك صفي خليفة الملك عباس، وكانت غاية قصده تخريب المدينة إذ أمر قواته بتخريبها.

«. . . ويقول الحاج خليفة الذي شاهد الحادثة عام ١٠٤٥هـ ما يلي: ـبعد أعمال التخريب التي أمر بها السلطان مراد الرابع، عمدوا إلى تخريب الأسوار القديمة للمدينة ولم يبقوا منها ومن سائر الأبنية القديمة إلاّ الأطلال، وكذلك لم يسلم مبنى شام غازان من التخريب، ولم يسلم من أيديهم إلاّ مسجد أوزون حسن، ووصل بهم الأمر إلى اقتلاع الأشجار إلاّ أنهم كفوا عن ذلك لعدم توفر الوسائل الكافية بعد أن اقتلعوا عشراً منها»[١].

ولم يبق السلطان مراد الرابع في تبريز أكثر من ثلاثة أيام لقدوم الشتاء ورحل مسرعاً إلى (وان)، واستعاد الإيرانيون تبريز مرة أخرى في ربيع السنة التالية (في زمن الملك عباس الثاني) وواصلوا زحفهم حتى بلغوا أيروان، وانتهى الأمر بإلحاق جميع أنحاء آذربيجان بإيران بموجب اتفاقية عقدت بين الطرفين عام ١٠٤٩هـ (١٦٣٩م).

لقد قاومت تبريز جميع الهجمات والغارات كالسد المحكم، وظلت جميلة، عامرة، غنية بالرغم من كل الخراب والدمار الذي حل بها، بحيث أجمع تقريباً كل السائحين والمسافرين الذين زاروا المدينة بعد هذه الأحداث على وصفها بالعظمة والأبهة. فمثلاً يذكر أولياي جلبي إحصاءً جميلاً لبنايات تبريز بعد زيارته لها أثناء حكم الملك عباس الثاني، حيث يكتب ما يلي: «يوجد في المدينة ٤٧ مدرسة، وأربعمائة مكتب ومائتا فندق وألف وسبعون منزلاً للاعيان ومئة وستون تكية للدراويش و٤٧ ألف بستان ومنتزه عمومي وغير ذلك»[٢].

وتبلغ تبريز في أواخر العهد الصفوي أوج عظمتها وهيبتها مرة أخرى، بحيث كادت تضاهي كبريات مدن العالم بمركزيتها وإقبال التجار والسائحين عليها، وتحولت تبريز إلى إحدى أكثر المدن الإيرانية سكاناً.

وكانت في طريقها إلى الازدهار والرقي أكثر لتصبح مدينة عظيمة في المقياس العالمي، لولا الهجوم

(١) لقد سر الشاه عباس حين سماعه بالخبر غاية السرور. ويتحدث نصر اللّه الفلسفي عن هذه الحادثة في الصفحات ٩٥ و٩٦ من المجلد الثاني لكتابه «زند گاني شاه عباس أول» الذي يحمل الكثير من المتعة ودقة التحقيق، فيقول: «كان الملك عباس آنذاك في مدينة أردبيل وأمر بإحراق جميع المدن والقرى الواقعة بين تبريز وأردبيل بسبب اقتراب الجيش العثماني من الأخيرة يوماً بعد آخر، وكذلك إحراق أردبيل عندما يقترب هذا الجيش من مشارفها، حتى لا يقع في قبضة العدو إلا الرماد، ولا يدخلون مقبرة أجداده، وفي أثناء ذلك بلغه انتصار قرجقاي خان على العدو، وقدم هذا القائد إلى أردبيل بعد تحقيقه للانتصار الساحق، فأسرع الشاه عباس مع جمع من شخصيات إيران وقادتها لاستقباله، وعندما التقى به ترجل وقال لقرجقاي خان الذي ترجل بدوره احتراماً للملك: «أيها السيد العزيز لقد حققت لي نصراً لم أتمنَّ على اللّه أكبر منه، فهلم أركب حصاني لأمشي في ركابك كالغلام. . .» فدهش قرجاي واستحيى من كلام الملك وألقى بنفسه على أقدامه، واعتبر نفسه غلاماً للملك وفدائياً في سبيله، وتوسل إليه أن يعفيه من لطفه هذا الذي لا يوصف. ولكن الشاه عباس أصر على طلبه ولم يعفه منه حتى أجلسه على حصانه، ونفذ ما قال له، إذ مشى وراء هذا القائد سبعة أقدام ومعه جميع قواده ورجال دولته.

(١) راجع كتاب «تاريخ تبريز» لمينورسكي، ص ٥٥ ـ ٥٦ نقلاً عن «تاريخ جهان نما» ص ٣٨١.

(٢) راجع كتاب (اولياي جلبي) تحت عنوان عمارات تبريز.

المفاجىء للأفغان الذي كان بمثابة السهم القاتل لسعادة إيران، فحينما هجم هؤلاء على جنوب ووسط إيران في أواخر العهد الصفوي أي في زمن الملك سلطان حسين، خرب طهماسب (ابن الملك حسين) من أصفهان ولجأ إلى تبريز وأعلن نفسه ملكاً فيها باسم طهماسب الثاني، ولكن الأتراك كانوا بالمرصاد، يتحينون الفرص للانقضاض على الإيرانيين، فانتهزوا هذه الفرصة وهجموا على تبريز عام (١٧٢٤م) بقيادة عبدالله باشا كوبريلي، فدارت رحى معركة طاحنة بين الطرفين، وقد اتخذ الأتراك من محلتي دوجي وسرخاب موضعاً لهم، بينما اتخذ الإيرانيون من شام غازان موضعاً، وعلى الرغم من تفوق العثمانيين في بادىء الأمر، إلاّ أن قدوم فصل الشتاء كان مساعداً لأهل تبريز في طرد الأتراك وإرغامهم على العودة. ولكن كوبريلي عاد في ربيع العام التالي في سبعين ألف مقاتل ووقعت حرب طاحنة راح ضحيتها ثلاثون ألفاً من أهالي تبريز وعشرون ألفاً من العثمانيين، واضطرت بقية جيش إيران البالغة خمسة آلاف مقاتل إلى الانسحاب بسرعة إلى مدينة أردبيل. ثم اعترف أشرف الأفغاني في معاهدة ١١٤٠هـ (١٧٢٧م) رسمياً بسيطرة العثمانيين على آذربيجان حتى حدود السلطانية وأبهر، ولكن فترة سيطرة العثمانيين على ولاية آذربيجان ومدينة تبريز لم تدم طويلاً خلافاً لتوقعات العثمانيين أنفسهم الذين كانوا يرون في هذه المناطق جزءاً أراضيهم بسبب الظروف التي كانت سائدة آنذاك في إيران، حيث لم يمض أكثر من سنتين على احتلال العثمانيين لتبريز حتى هجمت القوات الإيرانية بقيادة نادر سردار رشيد على آذربيجان، واستطاع أن يمني مصطفى باشا بهزيمة نكراء في سهيلا بالقرب من تبريز، ودخلها نادر فاتحاً في الثامن من محرم ١١٤٢هـ (١٧٢٩م)، وكان الميرزا طهماسب يتحين الفرص لإظهار نفسه بعد فتوحات نادر المتتالية، فعزم على مهاجمة الأتراك وتحرك صوب آذربيجان ولكن الجيش العثماني هزمه بالقرب من همذان، واحتل العثمانيون تبريز مرة أخرى، حيث دخلها قائد الجيش علي باشا عام ١١٤٤هـ، وأكمل فيها بناء مدرسة ومسجد، ولكن لم يمض وقت طويل حتى وقعت اتفاقية بين الطرفين، تخلت إيران بموجبها إلى الدولة العثمانية عن جميع الأراضي الواقعة شمال نهر (أرس)، وتخلى العثمانيون عن تبريز وانسحبوا منها. ولكن فتوحات نادر التي حصلت فيما بعد زادت من ارتباط تبريز بإيران. وحصلت في أواخر عهد نادر حادثة جديرة بالذكر، إذ ظهر رجل مجهول في تبريز يطلق على نفسه الميرزا سام ويدعي بأنه من أحفاد الملك عباس وقد أحدث فتنة في المدينة، والتف حوله بعض أهالي تبريز ثم ما لبثت هذه الفتنة أن خمدت، وعين بعدها الأمير أرسلان ابن عم نادر حاكماً على تبريز، واعتلى إبراهيم خان العرش في تبريز في السابع من ذي القعدة عام ١٦٦١م بصورة رسمية وأعلن نفسه ملكاً.

وليس لدينا الكثير من المعلومات عن أوضاع تبريز في السني الأولى لحكومة الزندية، وكل ما نعلمه أن آزادخان الأفغاني هو أول أمراء هذه البلاد في ذلك العهد و«. . . هجم محمد حسن خان القاجاري على آذزآبادگان في السنة الأولى بعد الألف ومائة وسبعين للهجرة وأخضع أمراء هذه البلاد لطاعته، وعندما عزم على الرجوع عين ابنه الأكبر محمد خان نائباً في تبريز. وبعد هذه الحادثة استولى على تبريز فتح علي خان افشار حاكم أرومية، إلى أن هجم كريم خان الوكيل على آذربيجان عام ١١٧٣هـ. ولم يجن من هجومه هذا نفعاً ثم عاد في عامه الثاني وتغلب على عدوه بصورة عجيبة ثم أخضع أمراء آذربيجان لحكمه وتوجه إلى شيراز، وظلت تبريز محلاً للفتن والمحن حتى قدم إليها محمد خان قاجار في عام ١٢٠٤هـ.

وفي هذه الفترة، حدثت في تبريز زلزلة شديدة عام ١١٧٤هـ (١٧٨٠م) أحدثت فيها خسائر فادحة.

تبريز في العهد القاجاري

بدأت تبريز تحظى بأهمية متزايدة يوماً بعد آخر، بعدما افتتحت على يد محمد خان أي في العهد

القاجاري، وأخذ دورها ينمو باضطراب خصوصاً بعد أن أصبحت ولاية آذربيجان مقراً لنائب السلطنة وولاية العهد منذ زمن عباس ميرزا، وفي الحقيقة فإن تبريز أضحت حينئذ مركزاً ثانياً للحكم في إيران، إذ كان ملوك القاجار معتادين على إبقاء ولاة عهدهم في تبريز ليتمرنوا على الحكم وأساليبه نظراً لأهمية هذه المدينة ومساحتها وموقعها الخاص على حدود روسيا والدولة العثمانية، وبالإضافة إلى ذلك فإن أكثر الهيئات الأوروبية وخصوصاً الإنجليزية منها التي كانت تتوالى على إيران آنذاك كانت تتخذ من مدينة تبريز مقراً لها. ويمكن أن يقال بأن دخول ولي العهد عباس ميرزا إلى هذه المدينة كان واحداً من أهم الحوادث التي حصلت في المدينة على طول تاريخها وكثرة ما حدث فيها، لأن هذا الأمير القاجاري ينبغي أن يعد بحق أحد أجدر السياسيين العظماء في تاريخ إيران، وقد باشر في إصلاح الأوضاع في إيران بذكائه وبعد نظره وانطلق بإصلاحاته من تبريز. وكانت تبريز حين دخلها ترزح كسابق عهدها تحت أثقل أيامها وأصعبها، ولكنها استعادت حيويتها مرة أخرى بهمة هذا الأمير.

وبغض النظر عن الاصلاحات السياسية والاجتماعية العديدة التي أحدثها عباس ميرزا في تبريز، فقد باشر بنوع من التحديث الواسع والشامل في هذه المدينة، ومن ضمن أعماله الحديثة كان أول مطبعة في إيران التي يمكن اعتبارها إحدى أهم انجازاته، حيث نعلم أن هذه المطبعة كان لها الدور الفاعل في إيجاد تحول فكري في آذربيجان وفي عموم إيران، وقد أحدث انتشار الكتب والمؤلفات وعياً في أوساط الشعب وربما كان الدور الأكبر في ثورة المشروطة راجعاً إلى هذه المطبوعات.

وإضافة إلى ذلك فقد قام الأمير عباس ميرزا ولي عهد فتح علي شاه بإيجاد عدة تأسيسات عسكرية مهمة في تبريز، إذ أدرك برؤيته السياسية الثاقبة مدى أهمية الموقع الجغرافي والعسكري لآذربيجان وتبريز، وأدرك حتمية وقوع الحرب بين إيران والروس، خصوصاً بعد أن شاهد النزعة التوسعية لهؤلاء، ولذلك فقد باشر في إيجاد الاستحكامات العسكرية في تبريز، إضافة إلى كل ما كان يبذله من جهود في تقوية الجيش الإيراني وتجهيزه بما يلزم.

ومن أهم أعماله في هذا المجال، بناء معمل لصناعة المدافع ومخازن للذخيرة وقلاع عسكرية وأسواق تجارية حديثة.

وفي عهد القاجاريين، لم تمض فترة صعبة على تبريز، إلاّ مدة عشر سنوات من الخمول والفقر الناشئين عن حرب عباس ميرزا مع روسيا التي استغرقت هذه المدة، ووصل الأمر بالمدينة أثناء هذه الحرب أن وقعت في إحدى المرات في قبضة الروس بحيث لم يذكر السائحون الذين مروا بهذه المدينة، في تلك الفترة الأوضاع فيها بصورة مرضية. فمثلاً عندما شاهد شاردن هذه المدينة فإنه لم يؤخذ بمظاهرها رغم كثرة ما كان يقال حولها من إعجاب وانبهار.

ويكتب كينر (Kinner): «... يوجد في تبريز حوالي ثلاثين ألف نسمة، وهي من المدن المنكوبة».

وبالرغم من كل هذه الأمور، فإن فترة الضعف القصيرة هذه لم تستطع منع تبريز من السير في نموها التكاملي، أو تثنيها عن دورها الأساسي.

وبينما لم تكن إيران قد بلغت مرحلة متقدمة في التجارة، فقد كانت تبريز في الحقيقة مركزاً مهماً لصادرات البلاد ووارداتها، وهي أهم منفذ للتجارة الخارجية للبلاد، ومن جانب آخر كان استقرار ولي العهد فيها حافزاً قوياً لاستتباب الأمن الذي يعتبر من مقومات توسع التجارة وازدهارها. ويكتب أوجن فلاندن السائح الفرنسي المعروف ـ الذي قدم إلى بلاط الملك محمد عام ١٨٤٠ ـ ١٨٤١م برفقة هيئة سياسية ـ عن تبريز ما يلي: «... وبغض النظر عن أهمية تبريز الناشئة عن استقرار الحكومة فيها، فهي من أكبر مدن إيران وأهمها من حيث اللحاظ التجاري فهي أفضل بتجارتها من جميع نقاط إيران الأخرى، حيث تمتلىء بالقوافل التجارية، وتجلب إليها المنتوجات الآسيوية

والأوروبية ثم يُصدر بعضها منها. . .»[١].

ومن البديهي، أن تسعى جميع البلدان الأوروبية لاحتواء السوق التجارية في إيران، ولكن ظلت في ذلك الوقت روسيا وبريطانيا مسيطرتين على الأسواق الرئيسية لاستيرادات إيران، ومن الطبيعي أن تبقى النشاطات والمحاولات على أوجها من قبل الدول الأخرى «. . . يوجد في هذه المدينة عدة غرف تجارية لبيع البضائع الإنجليزية، وتتمتع بمنتهى الرواج لأنها تباع بأسعار أرخص من أسعار البضائع الإيرانية المشابهة. وكذلك تباع بعض الأمتعة الروسية كالآنية، والمواد الأولية مثل النحاس والجلود. . . ويفضل الإيرانيون بعض البضائع الفرنسية على ما سواها، ولكن من المؤسف أن ليس ثمة ممثل لهذه البلاد في إيران. . .»[٢]. وعلى هذا الأساس فإن تبريز آنذاك كانت في طريقها إلى الازدهار بحيث أصبحت من أهم المراكز التجارية في آسيا في أوائل عهد المشروطة.

وربما كان بإمكاننا القول إن فترة حكومة الميرزا تقي خان أمير كبير (أمير نظام)[٣] هي من أفضل الفترات في تاريخ تبريز، إذ كان هذا الرجل بحق من أكبر النوابغ السياسيين في تلك الفترة من تاريخ البلاد، وكان يشغل في تبريز منصب الحاكم الفعلي في آذربيجان في زمن ولاية عهد ناصر الدين ميرزا وحكومته في تبريز. وبالإضافة إلى قدرته السياسية وحسن تدبيره التي وفرت لآذربيجان واحدة من أفضل الفترات في تاريخها، فقد باشر بأعمال البناء العامة، ومنها جسر وسد نهر آجي جاي وتعمير المساجد والأبنية القديمة، وتعبيد الطرق والشوارع وإحداث المدارس والتكايا، ويمكن اعتبار القسم الأكبر من ازدهار تبريز وتطورها عائد إلى همة ومساعي هذا الرجل ونظامه الحديدي. وكانت تبريز آنذاك مدينة كبيرة وعامرة بشوارعها الواسعة وتجارتها المزدهرة، وشعبها المرفه، ومحلاتها الواسعة وبيوتها الكبيرة الجميلة.

ومن الأحداث المهمة في تبريز، خلال أواسط فترة القاجاريين وزمن صدارة أمير كبير، هو إعدام الميرزا علي محمد الشيرازي المعروف بالباب وكان ذلك في عام ١٢٦٦هـ (٩/ ١/ ١٨٥٠م) بالقرب من قلعة تبريز رمياً بالرصاص بعد موافقة ناصر الدين شاه وتحبيذ أمير كبير، وقد أعدم وله من العمر ثلاثون سنة.

مجيد وهرام

تبريز وثورة المشروطة[١]

فيما يلي ترجمة لتقرير النقيب آنجي نيور الفرنسي، الذي أرسل من قبل اللجنة الآسيوية في فرنسا لمراقبة الثورة في إيران عن كثب، وشاهد هذا الضابط الفرنسي بنفسه أحداث آذربيجان وسجلها يوماً بعد آخر ولمدة عشرين يوماً أي من ١٤ سبتمبر إلى ٦ أكتوبر عام ١٩٠٨، وأعد تقريره في ١٩ اكتوبر، وأضاف إليه ما حصل عليه من معلومات مرتبطة بالموضوع من القنصلية الفرنسية في تبريز. وأظهر آراءه بخصوص ما شاهده من خلال ملاحظته لطبيعة أنصار المشروطة ووضع أنصار الاستبداد وكذلك دراسته لآراء الدول المتدخلة بالأمر.

وقد حاولنا رعاية النص والدقة في الترجمة لكون التقرير قد كتب بعد مشاهدة عينية ومتابعة قريبة.

---

(١) كتاب «سفرنامه أوجن فلاندن» ترجمة حسين نور صادقي، طبع: مطبعة نقش جهان ١٣٢٦، ص ٧٤.

(٢) كتاب «سفرنامه أوجن فلاندن» ص ٧٤ و٧٥ وفي نفس الصفحات يذكر نفس هذا الكاتب بكل صراحة، أمله في السيطرة على أسواق إيران حيث يقول؛ «. . . وبالنسبة لنا، فإنه مدعاة للأسف أن تسيطر بريطانيا على أسواق إيران، وتستفيد هذه الدولة منها فائدة تامة. ولو كان لفرنسا نفس قدرة بريطانيا لاستطاعت التفوق عليها بترويج بضائعها في أسواق إيران».

(٣) للاطلاع أكثر عن حياة (امير كبير)، راجع المجلد الرابع من (مستدركات أعيان الشيعة).

(١) اصطلح على كلمة (المشروطة) في إيران على ما يقابل: الحياة الدستورية النيابية.

ويحتفظ بهذا التقرير- الذي أرسله سفير فرنسا في إيران إلى وزارة الخارجية الفرنسية- في أرشيف هذه الوزارة، وتوجد صورة له في مستودع المستندات في لجنة التاريخ العسكري التابعة لأركان الحرب، من النقيب المدفعي آنجي نيور Anginieur الرقم ١٠٤ ـرت إلى السيد ريموند لوكنت الوزير المفوض لدولة فرنسا في إيران طهران/ ١٩ اكتوبر ١٩٠٨ (٢٢ رمضان ١٣٢٦هـ).

معالي الوزير المفوض: يسرني أن أبعث هذا التقرير الذي يتعلق بأحداث تبريز، والتي شاهدت بعضها شخصياً.

تعتبر تبريز ومنذ فترة من الزمن المركز الأصلي لتمركز أفكار التحرريين في إيران. ولغة أغلب أهلها هي التركية، ومذهبهم التشيع وهم في غاية الصلابة والتشدد فيما يخص اعتقاداتهم ودينهم، ويمتاز سكان هذه الأرض بقوة أبدانهم وهم في ذلك أقوى من أهالي سائر الولايات الملكية الإيرانية الأخرى. وينبغي التركيز على بعض الأمور التي كان لها الدور الكبير في إيجاد هذه الانتفاضة السياسية:

١ ـ وجود النفرة تجاه الملك (مظفر الدين شاه) لدى جميع أهالي آذربيجان، والتي خلقتها كثرة الضرائب والمطالبة بالخراج وكذلك الرشوة، وبدأت في نفوسهم منذ كان الملك ولياً للعهد في هذه المنطقة.

٢ ـ مجاورة القفقاز التي تعيش وضعاً غير طبيعي في الوقت الراهن. وكان الناس يراقبون حوادث طهران في شهر حزيران[١].

وحين علمت «لجنة الولاية»[٢] في ١٤ حزيران (١٣ج١ ـ ١٣٢٦هـ) بالأخطار التي تهدد مجلس الشورى الوطني، باشرت بتسجيل أسماء الجنود المتطوعين، وكان هؤلاء الجنود هم النواة الأصلية للقوات المطالبة بالمشروطة، ومن بين هؤلاء المتطوعين كان ثمة شخصان هما ستار خان وباقر خان اللذين امتازا على رفاقهما بلياقتهم وجدارتهم وحسن تدبيرهم، وكان هذان الشخصان يشتغلان ضمن المجموعة العسكرية التي شكلتها لجنة الولاية، وهما أول شخصين يبادران إلى الثورة ضد الاستبداد، ومن ثم فقد جمعا مائة وثلاثين رجلاً تحت إمرتهما واتجها صوب طهران، ولكن لم يمض على تحركهما أكثر من يومين حتى أدركا أن لا جدوى من عملهما هذا فعادا برجالهما من حيث أتيا.

وينبغي ذكر أمر مهم حول هذين الشخصين، إذ سيقومان ـ عاجلاً ـ بدور مهم في ثورة التحرر هذه.

يبلغ ستار خان من العمر ٣٥ عاماً، وهو من أهالي قرجة داغ[١]، ويتصف بالذكاء والقوة، وقلة معلوماته واطلاعه، ويتمتع بقوة بدنية لا تكل، وهذه الأمور جميعاً جعلته يتميز على سائر أبناء مدينته، وعمله هو شراء الخيل وبيعها، وكان يساعد حاكم تبريز في تعقب قطاع الطرق الذين لم يستطع القبض عليهم، ونجح في عمله هذا، ثم أخذ على عاتقه مهمة تعقب قطاع الطرق. ويعرف نفسه على أنه يمتاز بصحة أعماله وطهارة جانبه وليس له مثيل في إيران. وحينما كان يجمع جنوده لأجل الدفاع عن الحرية، يخطب بهم بعبارة غير مألوفة في إيران حيث يقول:

«إذا كان هدفكم من التطوع هو الغارة والنهب، فعودوا الآن من حيث أتيتم، إذ لا حاجة لي إلاّ لمن يدافع عن الحرية» ولأجل أن يطمئن أكثر، طلب إليهم أن يقسموا بالقرآن ألا يغيروا على أحد أو ينهبوا أحداً، وفي الحقيقة فإن ستار خان قد بلغ مأربه، إذ لم يشتغل

(١) لقد استقيت أغلب الأخبار التي وقعت قبل وصولي في ١٤ سبتمبر من م ـ ت نائب القنصل الفرنسي في تبريز (كاتب التقرير).

(٢) تتشكل في مركز كل ولاية لجنة تابعة لهذه الولاية تسمى (انجمن ولايتي)، ومن الطبيعي أن تتشكل اللجان العادية أو المحافل السياسية في المحلات دون برمجة مسبقة لها. (كاتب التقرير).

(١) قرجه داغ هي ناحية جبلية في جنوب نهر آرس (كاتب التقرير).

جنوده بأعمال السلب أو النهب، وليس ثمة خلاف بينهم، وأثبت ستار خان باتخاذه هذا السبيل منهاجاً في عمله بأنه يمتلك جميع خصائص القائد.

وأمّا باقر خان فهو رجل ذكي، هادىء، بارد الأعصاب وحازم، ويعتقد أتباعه بأن له وقاراً خاصاً، وعمله الأصلي هو البناء وليس له حظ من التعلم.

وفي أواسط حزيران، كان الحديث عن الفدائيين (أنصار المشروطة) يتردد في أغلب أنحاء تبريز، عدا محلة دوجى التي تناصر الملك، وظلت بعض المحلات وهي سرخاب وشيشكلان مترددة لبعض الوقت في اتخاذ موقف محدد ثم انضمت إلى صفوف الفدائيين، وهكذا هو الحال بالنسبة إلى محلة قره ملك.

وأمّا أنصار الملك فهم عبارة عن:

١ ـ السيد مير هاشم الذي كان سابقاً من الأنصار المتصلبين للمشروطة، ولكنه غير رأيه بعد عودته من طهران، ومن الطبيعي أن يكون تغيّر رأيه هذا ناتج عن التطميع.

٢ ـ مجتهد المدينة الكبير الميرزا حسن آقا.

وعلى الرغم من معارضة مجتهدي كربلاء والنجف لإقدامات الملك وإعلانهم الجهاد عليه، فإن الحاج الميرزا حسن آقا المجتهد ومعه بعض رجال الدين في تبريز لا يزالون معارضين لأنصار المشروطة. ويقف إلى جانب أنصار المشروطة عدد من رجال الدين في تبريز وقد شاهدت بنفسي اثنين منهم ضمن مجموعة مكونة من عشرين فدائياً.

وفي ١٩ حزيران (١٨ ج١ ـ ١٣٢٦هـ) حاول زعماء الفدائيين قتل مير هاشم وفي ٢١ حزيران ألقوا قنبلة على منزل الحاج ميرزا حسن آقا المجتهد. ورداً على ذلك أرسل مير هاشم أنصاره إلى إدارة البرق (التلگراف) حيث كان أنصار المشروطة يعقدون اجتماعهم، فأطلقوا النار على أحدهم وهو يلقي خطاباً فجرحوه.

وفي ٢٢ حزيران (٢١ ج١ ـ ١٣٢٦هـ) أصدر مخبر السلطنة حاكم تبريز ـ وهو من أنصار الفدائيين ـ أمراً بحل الجمعية الإسلامية التي أنشأها الميرزا حسن آقا، وهددت جمعية الولاية أنصار الجمعية الإسلامية بالاغتيال، وأثناء الليل نفخت الأبواق، وأعلنت الحرب من جديد.

وفي ٢٣ حزيران عطلت الأسواق، وانطلقت العبارات النارية، فحاول مخبر السلطنة حاكم تبريز أن يوفق بين الطرفين، فطلب إلى الفدائيين أن يحلوا الجمعيات الصغيرة التابعة لهم، وطالب بحل الجمعية الإسلامية، فاستجاب الفدائيون وحلوا الجمعيات الصغيرة ولكن أنصار الملك أبوا أن يحلوا الجمعية الإسلامية.

وفي غضون ذلك وصل نبأ مفاده أن المجلس في طهران قد تعرض للقصف، فأثار الفدائيين هذا الخبر، وهاجموا الروس.

وأرسل الملك بعض الوحدات العسكرية المستقرة في مرند وقرجه داغ إلى تبريز بقيادة شجاع نظام وضرغام وفرامرز خان، واستقرت هذه القوات في محلة دوجي.

طلب الحاج ميرزا حسن آقا المجتهد من حاكم المدينة، عزل اجلال الملك رئيس الشرطة واقترح تعيين شجاع السلطنة بدلاً عنه فأبى حاكم المدينة ذلك، حتى حلت الشرطة إثر بعض الحوادث. ثم أبرق مير هاشم إلى طهران للمطالبة بعزل مخبر السلطنة الذي كان موضعاً لسوء ظن أنصار الشاه، وأصدر الملك أمراً بإرسال بصير السلطنة، رئيس الجمعية وكذلك عدد من زعماء أنصار المشروطة إلى طهران، فلجأ هؤلاء إلى القنصلية الروسية، وقبلت هذه لجوءهم.

وكان الفدائيون بقيادة ستار خان، يستعدون، أثناء ذلك بكل جد ويتهيؤون ويتجهزون، وكذلك كان جنود الدولة في ازدياد مستمر، وباشر هؤلاء بوضع الحواجز على جميع الطرقات المؤدية إلى المدينة وفي أطراف محلة دوجي، وأقاموا المواضع القتالية، بينما ظلت القلعة (البرج والحصن) على حالها، وحينما احتل

المقاتلون القلعة المذكورة، وقعت في أيديهم مقادير كبيرة من بنادق بردان Berdan ومارتيني Martini وورندل Werndl ومعها مقادير كبيرة أيضاً من الذخيرة والبارود و١٢ مدفعاً[١].

وأصبح ستار خان قائداً دون منازع، وجعل أركان حربه في محلة (أمير خيزي) مجاورة للاستحكامات الدفاعية وخلف خطوط النار، ومن هناك أمن اتصاله مع جميع المراكز الخاضعة لقيادته، بواسطة التلفون.

واستقر باقر خان في محلة خيابان، وحصلت في هذه المحلة حادثة لطيفة من الضروري ذكرها.

وفي ٢٨ حزيران (٢٧ ج١ ـ ١٣٢٦هـ) دخل بيوك خان تبريز قبل أبيه رحيم خان، ثم دخل فرسانه محلة (باغ ميشه) ونهبوها، وكان هذا العمل مدعاة لذهول وحيرة أنصار المشروطة، ومن ثم حاول القنصل الروسي أن ينتهز الفرصة ويباشر بنشاطاته، للتوفيق بين الطرفين، فطلب من الفدائيين تسليم أسلحتهم بشرط أن يضمن لهم الأمان من جانب الحكومة الإيرانية. ولكن ستار خان رفض هذه الفكرة بينما وافق عليها باقر خان، ورفع العلمين الروسيين اللذين أعطتهما إياه القنصلية الروسية كعلامة على الطاعة وسلمت القنصلية مدفعاً لبيوك خان.

وفي ٣٠ حزيران (٢٩ ج١ ـ ١٣٢٦هـ) دخل أنصار الملك سوق المدينة ونهبوا ما فيه، فاستولى الخوف على أنصار المشروطة، واستدعى مخبر السلطنة للحضور إلى طهران، فاعتصم بالقنصلية الفرنسية، فأخذت له (M.Teîllet) من القنصل الروسي عهداً بحمايته فخرج مخبر السلطنة من القنصلية، وبعد أن أحكم أنصار الملك قبضتهم على جميع أنحاء المدينة، لم يجرؤ الفدائيون على الاستمرار بالمقاومة.

وبدا الوضع سيئاً، فبادر الأجانب إلى رفع أعلام بلدانهم لئلا ينالهم الأذى من أنصار الملك، وحينما شاهد الإيرانيون الأعلام الأجنبية ترفرف في جنبات المدينة، أصيبوا بالذعر، فرفعوا الرايات البيضاء على عتبات منازلهم.

وبسرعة أخذت الرايات البيضاء ترفرف في جميع أنحاء المدينة وأخذ الفرسان المناصرين للملك يهاجمون كل ناحية، ويبدو أن استسلام مدينة تبريز قد بات حقيقة واقعة، ولم يتخلف عن هذا الوضع إلاّ محلة أمير خيزي، التي لاتزال تقاوم، ولايزال أيضاً ستار خان مستمراً في مقاومته، وقد قتل فدائيوه عن آخرهم سوى ١٤ منهم، ورغم خطورة الوضع فقد خرج على فرسه برفقة أصحابه الأربعة عشر وأخذوا يطوفون أرجاء المدينة، ويهتف ستارخان: «ما هذه الأعلام البيضاء؟ هل تريدون الإستسلام؟ أنزلوها»!.

وكانت الرايات البيض تتوارى عن ناظره واحدة بعد أخرى، وأضفى روحاً جديدة على المقاتلين، فأخذوا الأسلحة، ثم أمر ستار خان أحد الضباط باحتلال قسم من القلعة التي لم تكن خاضعة لأنصار الملك.

حصلت هذه الحوادث في أوائل تموز ثم تبعها هدوء مؤقت، وفي ١٣ تموز دخل رحيم خان[١] تبريز في طريقه إلى قرجه داغ فاستقر في بادئ الأمر في محلة صاحب ديوان ثم في باغشي مال وأرسل مدفعاً لقصف أمير خيزي.

وبدأت الحرب بضراوة في ١٤ تموز/ ١٤ ج٢ ـ

---

(١) استحدث الفدائيون معملاً لصناعة الذخيرة بعد هذه الحادثة، وكانوا يحتفظون بالذخيرة في محفظات خاصة (كاتب التقرير).

(١) رحيم خان هو أحد قُطاع الطرق، وكان قد حكم عليه بالموت قبل عشر سنين ووضعوه إزاء مدفع، فاشترى روحه من المدفعي بمبلغ من المال، بحيث يطلق القذيفة دون أن تصيبه، وفي السنة الماضية اعتقل في طهران بسبب مخالفة قام بها، ثم أطلق الملك سراحه بوساطة الحكومة الروسية، ليلقي القبض على بعض الأشخاص من قرجه داغي الذين تسببوا بقتل ضابط وجنديين من الروس، فدخل تبريز في بادئ الأمر وأرسل إلى الجمعية الإسلامية عدداً من الفرسان المقاتلين ومعهم مدفعين. (كاتب التقرير).

١٣٢٦هـ واستمرت أربعة أيام متوالية، وكان رحيم خان يُهزم في كل هجماته، فيشجع الفدائيين بهزائمه هذه، بحيث عاد باقرخان واستولى على محلة خيابان مرة أخرى وازداد عدد المحاربين التابعين له.

وفي ١٧ تموز (١٧ ج٢ ـ ١٣٢٦هـ) أعلن أحد رجال الدين الجهاد في مسجد (بيگلربيكي) الذي اعتاد أنصار المشروطة الاجتماع فيه. وإثر ذلك، تحرك مائة شخص صوب محلة باغشي مال، وهزموا رحيم خان بهتافات (اللّٰه أكبر)، واستولوا على غنائم كبيرة، و١٤ مدفعاً، وهرب رحيم خان نحو الشرق ثم لجأ إلى محلة دوجي.

ونشبت في ما بين يوم ٢٠ و٢٤ تموز عدة معارك أخرى، بالقرب من محلة دوجي، وكانت كلها تنتهي بهزيمة أنصار الملك، ثم عاد الهدوء إلى المدينة في الأيام التالية.

وفي غضون ذلك بلغ الفدائيين خبر تحول الحكومة العثمانية إلى نظام المشروطة، فأثر فيهم ذلك تأثيراً بالغاً، ورَفع من معنوياتهم كثيراً، بحيث أخذ هؤلاء يزيدون من طلباتهم وشروطهم ولم يكتفوا بمنحهم الأمان أو إقرار المشروطة، بل طالبوا أيضاً بتشكيل مجلس الشورى الوطني قبل أن يضعوا أسلحتهم جانباً[1].

وفي ٨ و٩ آب (٩ و١٠ رجب ـ ١٣٢٦هـ) دارت بين الطرفين معركة ضارية، وكان التفوق فيها إلى جانب أنصار الملك في بادئ الأمر، بحيث حاصروا مقر ستارخان، ولم يبقَ إلاّ لحظات حتى ينهوا أمره.

وفي ١٨ آب (١٩ رجب ـ ١٣٢٦هـ) دخل تبريز الأمير عين الدولة حاكماً على ولاية آذربيجان واستقر في محلة صاحب الديوان. وكانت قواته في حدود ثلاثة آلاف رجل[1] (من الجنود والبختياريين) وعلى رأس هذه القوات ناصر السلطنة. وبعد أن استقروا في محلة صاحب الديوان، باشر الأمير عين الدولة بمساعيه من أجل التوفيق بين الطرفين آخذاً بنظر الاعتبار آراءهما. ولم تدخل قواته في أي هجوم حتى ٢٥ سبتمبر (٢٨ شعبان ١٣٢٦هـ)، وحاول ستار خان من خلال الاحتفاظ بموقعه ومعسكره إظهار شخصه بمظهر لائق، لا كرجل غوغائي، ولذلك فإنه لم يبادر بالهجوم بل اكتفى بالاحتفاظ بقواته في حالة دفاع.

وحينما شاهدت معسكر قوات الملك بنفسي أدركت أن مائة رجل قادرون على إحداث هلع شديد وبلبلة في صفوف هذه القوات.

وعمد الملك فيما بعد إلى إرسال جيش جديد من الأكراد والفرسان المقاتلين في نواحي ماكو، وكان هؤلاء في قروان، ثم ظهروا بالقرب من تبريز في ٣ سبتمبر (٦ شعبان ١٣٢٦) ولكن الفدائيين أرغموهم على الانسحاب.

وفي ٤ سبتمبر اقترح القنصل الإنكليزي (اشيفنس جراند) إقامة محادثات السلام مع الفدائيين، وتطوع أحد أنصار المشروطة بتمثيل، أصحابه في المحادثات مع عين الدولة من أجل إنهاء الحرب، ووافق القنصل الروسي بدوره على الاشتراك في المحادثات ولكن كالعادة كان هذا القنصل يحاول حلّ الأمور لوحده، بحيث كان يتصرف وكأنه ممثل لجميع الدول الأوروبية، وكان يناصر الملك في جميع الأحوال، ويغلب طابع الاستبداد في الرأي عليه، وبالتالي لم تجن روسيا من ذلك إلاّ النفرة التي أحدثتها في نفوس أنصار المشروطة.

وفي سبتمبر (١٢ شعبان ١٣٢٦هـ) هاجم تبريز

---

(١) ومنذ ذلك الوقت وما بعده بدأت القنصلية العثمانية تدافع عن أنصار المشروطة دفاعاً واضحاً، ووعدتهم بالإسناد من قبل الدولة العثمانية. (كاتب التقرير).

(١) لقد بولغ كثيراً في عدد الجنود، ولكني شاهدت الخيم في محلة صاحب الديوان وعددتها فلم تتجاوز ٣٠٠ خيمة، ويمكن الاعتبار بأن كل خيمة تستوعب ١٠ أشخاص. (كاتب التقرير).

١٥٠٠ جندي من ماكو مزودين بخمسة مدافع وعلى رأسهم القائد الماكوئي، ولكنهم اضطروا إلى الانسحاب في ١٠ سبتمبر بعد أن خلفوا وراءهم مائة قتيل، وعدا عن الجنود الأكراد المستقرين خاجر قره ملك، فإن هذه القوات جميعها أوغلت في التراجع حتى بلغت مرند أي ما يقارب ٧٠ كلم عن تبريز دون أن يتعقبهم أحد من الفدائيين، ولست أدري إلى أين كانوا سيصلون لو تعقبهم قوات الفدائيين!

وقد شاهدت بنفسي الوضع البائس لهؤلاء الجنود طول مدة إقامتي في مرند التي استغرقت ثلاثة عشر يوماً، وقد شعرت بالرقة والعطف تجاههم. إذ كان هؤلاء الجنود بقدومهم إلى تبريز يطمحون لنيل الغنائم الحربية بعد أن وعدوا بها، ولكنهم أحبطوا وشعروا باليأس بعد أن فشلوا فيما عزموا عليه، ولذل فهم الآن في حالة تمرد مستمر، وليسوا مستعدين أن يخطوا خطوة خلافاً لرغبتهم، وبالرغم من قطع آذان أربعة من أصحابهم إلاّ أنهم لم يرعووا ولم يكفوا عن الوضع الذي هم فيه، وأخيراً أخذ الكثير منهم بالتشرذم، ويعيش هؤلاء في حوالي سلماس وخوى ويشتغلون بالسلب والنهب، ورجع ما يقارب ٣٠٠ إلى ٤٠٠ شخص منهم إلى قره ملك.

وفي ١٤ سبتمبر (١٧ شعبان ١٣٢٦هـ) دخلت تبريز ووقفت على الآثار التي خلفها الأكراد وراءهم، فقد خربت قرى سبلان وتعرضت للنهب والسلب وقتل فيها ستون رجلاً أعزل وأسر تسعون آخرون، لا يعرف أحد مصيرهم، وجرح عشرة أشخاص بجروح بليغة وليس ثمة طبيب أو ممرض يعتني بهم، وقد أعطيتهم ما بحوزتي من أدوية، وتعرضت خمس قُرى أخرى لنفس هذا المصير.

وفي الليالي يستمر إطلاق النار في أطراف محلة دوجي، ويتقطع في النهار، وأحياناً يسمع صوت إطلاق مدفع إذ كان الفدائيون يطلقون النار على محلة دوجي من أعلى القلعة، ويستهدفون الجمعية الإسلامية على وجه الخصوص.

وفي ٢١ سبتمبر (٢٤ شعبان ١٣٢٦هـ) عزم الأمير عين الدولة على إنهاء الأمر بنفسه، وأعلن آخر شروطه وهي كما يلي:

١ ـ على المشاغبين أن يتخلوا عن أسلحتهم.

٢ ـ وعد الملك باستئناف جلسات المجلس، وإذا استمرت المقاومة فلن يجد ممثلو آذربيجان إلى المجلس سبيلاً.

وقد أصدر الأمير إعلانه هذا متزامناً مع إعطاء هدنة لمدة ٤٨ ساعة، ولكن جمعية الولاية رفضت اقتراح الأمير، وأصرّ الفدائيون على انعقاد جلسات المجلس أولاً ثم التخلي عن أسلحتهم فيما بعده، وكذلك كانت نشاطات الجنرال (القنصل الروسي)، إذ لم تثمر جهوده في الوصول إلى حلّ للأزمة.

وفي ٢٤ سبتمبر (٢٧ شعبان ١٣٢٦هـ) اندلعت الحرب مرة أخرى، ودخلت مجموعات صاحب الديوان هذه المعركة لأول مرة، وقد انقسمت إلى قسمين، الأول تحرك باتجاه محلة مارالان والثاني باتجاه دوجي، واستمر تبادل إطلاق النار ليومين دون الخروج بنتيجة، ثم خف إطلاق النار في ٢٦ سبتمبر (٢٩ شعبان ١٣٢٦) ولكنه عاد على شدته ليلاً. واستولى جنود الملك على جسر نهر آجر جاي، ولكنهم لم يوفقوا فيما أرادوا لأن النهر يسمح بعبور المشاة من كل ناحية.

واستمر تبادل النيران في الأيام التالية بصورة متقطعة ويشتد أثناء الليل، وأصدر المنتفضون بياناً باللغتين الفارسية والفرنسية إلى شعوب العالم المتحضرة، وإلى الإنسانية، وكذلك إلى المقاتلين من أجل الحرية والحقيقة.

وفي ٢٨ سبتمبر (١ رمضان ١٣٢٦هـ) بادر القنصل الروسي إلى طرح مقترحات جديدة[1]، من

---

(١) استأنف القنصل الروسي المحادثات مرة أخرى من أجل حل الأزمة، وأبلغ جمعية الولاية بأن الملك قد وعد بتشكيل

أجل إنهاء الفدائيين للأزمة، ولكن ستارخان رفض هذه المقترحات، وطلب إلى القنصل أن يبلغ الأمير بعدم رغبة الفدائيين في طلب الصلح، وعدم مبادرتهم بالحرب ما لم يعتد عليهم ولن يقوموا بعمل إلاً الدفاع عن أنفسهم، فإذا لم يطلق جنود الملك النار فلن يطلق النار هو، ولكنهم إذا فعلوا فسيجيبهم بالمثل.

وفي الثاني من أكتوبر تعرض مخفر للروس بالقرب من مرند إلى الاعتداء، وانتزع السلاح من اثنين من القوزاق الروس.

وفي الثالث من أكتوبر، أُعلِن بأن القائد العسكري قد استقال من منصبه ولست أدري ماذا حدث بينه وبين عين الدولة.

وفي هذه الأيام أعلن الأمير بأنه سيسيطر على تبريز بالقوة، وأنه عازم على إرغام الفدائيين على الاستسلام من خلال إيجاد أزمة غذائية في مدينتهم، ومنذ ذلك الحين أخذت الأسعار ترتفع باستمرار حتى بلغ أكثر من الضعف، وأصبح الخبز أقل توفراً من سائر الحاجيات الأخرى، وليس بمقدور الأمير فرض حصار شامل على المدينة، لذلك أقام معسكرات للجيش في القُرى المجاورة لها وأمرهم بمنع وصول المؤن إلى المحاصرين.

وفي ٦ أكتوبر عُلم باستدعاء الأمير، ونظراً لقرب إنهاء الأمة فقد عزمت على مغادرة تبريز، وتحركت باتجاه جلفا في يوم ٧ أكتوبر لأصل طهران عن طريق باكو ـ رشت، وقد اطلعت على بقية الأخبار في طهران، إذ بلغني تحرك الأمير عين الدولة، وهزيمة جيشه، وتشتت الجنود الذين لم يكونوا يرون أي أهمية لأنفسهم، وكذلك هروب رحيم خان وشجاع نظام، وإخلاء محلة دوجي وقره ملك، ويتحدث الجميع عن الانتصار الكامل لستارخان، وأذكر فيما يلي بعض المواضيع لأختم بها التقرير:

من يحكم تبريز؟ جمعية الولاية أم ستارخان؟

ليس هذا الموضوع واضحاً كثيراً، ولكن من الواضح أن الجمعية وستارخان يعملان بتوافق تام، وواضح أيضاً أن الأوامر تصدر عن لجنة سرية وستارخان أحد أعضائها.

وليس ثمة وجود لدوائر الدولة، إذ تشتت مؤسسات، ولم يبقَ منها إلاّ دائرة البريد التي حافظت على موقعها ولا تزال تؤدي خدماتها بصورة جيدة، ويتألم الناس كثيراً من هذه الأوضاع وخصوصاً التجار الذين يعانون من شلل الأسواق منذ ثلاثة أشهر. والعديد من الناس مصممون على الاستمرار بالصمود ما أمكنهم ذلك، ويتمتع ستارخان بسمعة طيبة في أوساط الناس، وقد زادت من حسن سمعته وشعبيته أحداث الأيام الأخيرة..

ومما يجدر ذكره أن قوات ستارخان تبلغ ٤٠٠٠ مسلح وقد أخبرني ستارخان بأنه يستطيع جمع ١٠ آلاف مقاتل إذا لزم ذلك، واستطاعت جمعية الولاية تأمين النفقات من خلال فرض ضرائب معيّنة على التجار، وأرغم الجميع على دفع ما حدد لهم. وبعث الإيرانيون المقيمون في القسطنطينية المرتبطين بلجنة الشباب الأتراك حوالة باسم تاجر أوروبي قدرها ١٥٠٠٠ فرنك، وبالتالي فإن الجنود يستلمون رواتبهم في الأوقات المحددة، وكل منهم يستلم قرانين (فرنك واحد) عن كل يوم.

وليس للجنود، مواقع خاصة كمعسكرات، بل يسكنون في بيوتهم ومن النواقص الأخرى لهؤلاء الجنود، عدم وجود الضباط والمراتب في أوساطهم، وقد شاهدت عن كثب بعض المعسكرات التي تفتقد إلى القائد، ويخدم في قوات ستارخان بعض القفقازيين والكرجيين تحت عنوان الضباط (إذا أمكن تسميتهم

المجلس خلال برقية أرسلها إلى تبريز. ولكن هذه الجمعية رفضت هذا الوعد، وطالبت باتصال الملك شخصياً بها إذا كان ثمة اقتراح يمكن أن تقبله، وليس هناك أي حاجة لتوسط الأجانب. (كاتب التقرير).

بهذا الاسم) وقد رأيت أحدهم مشغولاً في الخدمة في أركان حرب ستارخان.

وفي بداية شهر سبتمبر (شهر شعبان) شاهدت بنفسي دخول ٦٠ شخصاً من القره باغيين[1]، ويُقال بأن ٣٠٠ شخص آخرين في طريقهم إلى المدينة، ويصعب إطلاق كلمة العسكريين عليهم ولكنهم لا يقلون شأناً عن أولئك الذين يسمون بالجيش في النقاط الأخرى من إيران[2]، خصوصاً أنه ليس هناك قائد كستارخان في جميع إيران جدير بقيادتهم.

ويمكن أن أتوقع بما يقارب اليقين، وصول الفدائيين إلى أهدافهم ولكني لم أكن أتوقع أن يهزم جيش الملك بهذه السرعة، إذ كنا نتصور بأن قدوم الشتاء كفيل بإخراج الأفراد المستقرين في (صاحب ديوان) ـ الذين أشرفوا على التلاشي ـ من ملاجئهم، ومن الطبيعي أن تكون هزيمتهم سبباً في تفرقة واندحار المدافعين في (دوجي) و(قراملك) وعلى أي حال فإن تبريز في الوقت الراهن تعيش وضعاً يمكن لألف مقاتل فيه أن يحتلوها بهجوم مفاجئ، ويساهم فصل الشتاء في زيادة صعوبة الاستيلاء على تبريز، وإذن فكيف يمكن حل مشكلة هذه المدينة؟

وفي اعتقادي فإن هناك ثلاثة طرق لحل هذه الأزمة:

١ ـ حلها عن طريق خطوة سياسية كبيرة بواسطة روسية، ولكن هذه الوساطة تسبب في زيادة سوء الظن لدى أنصار المشروطة لكون روسيا تناصر الملك، وبالتالي فلربما كان ذلك حافزاً لإثارة الفدائيين، ولا ترغب روسيا بإثارة مشاكل جديدة في إيران لأنها منشغلة في الوقت الراهن بالنزاع المسلح في القفقاز.

٢ ـ تخلي الملك عن تبريز وبعض أجزاء آذربيجان،



باغ إلگلي، تبريز

ولا يحظى هذا الاحتمال بكثير من الاهتمام والواقعية.

٣ ـ اقتداء الملك الإيراني بالسلطان العثماني في غض النظر عن الفدائيين، وفي اعتقادي أن الأزمة إذا حلّت بهذا النمط فستكون عملية أكثر، ويحتفظ الملك بمقامه ومنزلته.

ولكن الجمعية لا تثق ـ يقيناً ـ بكل وعود الملك، لأن الفدائيين يتصورون أن الملك لن يلتزم بعهوده حينما يتخلون عن أسلحتهم، وسينتقم منهم شر انتقام، وإضافة إلى ذلك فقد أخبرني ستارخان بلهجة تبدي مدى تصميمه وعزته قائلاً:

«ما نريده هو نهاية نظام الظلم والاستبداد، أي إيجاد قوانين الحرية والمشروطية، التي هي الطريق الوحيد لإنقاذ الوطن، ونحن عازمون على أن نبذل أرواحنا في سبيل ذلك. وأنا أملك ٤٠٠٠ مقاتل مسلح وإذا شئت جعلتهم عشرة آلاف مقاتل فباستطاعتي المقاومة ١٠ سنوات، فاللّه معنا. إنهم يقولون بأنا غوغائيون! كلا، لسنا بغوغائيين ولا ننوي الإساءة للملك، فإذا وافق رغباتنا وإلاّ فسنعلن النظام الجمهوري».

وقد جرت هذه المحادثات في مقر قيادة ستارخان، وكنت أسمع صوت عيارات نارية أثناءها.

وحين ذهبت إلى مكان الجمعية، قالوا لي على

(١) قره باغ هي سلسلة جبال، تقع في شمال نهر أرس، وتخضع لسيطرة الروس. (كاتب التقرير).

(٢) لا يمكن إرسال عدد كبير من المحاربين عدا القوزاق الإيرانيين الذين يبلغ عددهم ٢٠٠٠ شخص. (كاتب التقرير).



سراي در عباس في تبريز

هامش إحدى الجلسات: «إن السبب الرئيسي في ظهور هذه الثورة هو الضغط الذي مورس بحقنا، فلسنا معارضين للملك، ولكنه يجب أن يهتم برغباتنا ويتعامل معها بإيجابية، ومن جانب آخر فإن هذه الأعمال لا تصدر عن فكر الملك، فو رجل مغفل، ففكرة إيجاد مجلسين على أن يقوم الملك شخصياً بتعيين أفراد أحدهما، ليست صادرة عنه[1]، إنما هي تلقينات الأوروبيين، وأنت تعلم قدرة الأوربيين ولا نرغب نحن بتدخل الأجانب في أمورنا الداخلية، ولذلك فنحن نرفض وساطة القنصل الروسي في محادثاتنا مع الملك».

والحد الأدنى لرغبات الفدائيين هو تشكيل مجلس شبيه بالمجلس المنحل. ولكن هل يوجد بين الفدائيين، ثوار يحملون أفكاراً تخريبية؟.

يمكننا القطع بعدم وجود حتى شخص مخرب واحد بين الفدائيين، ودليلنا في ذلك هو ما شاهدته في تبريز، إذ شاهدت تشييع جنازة لشخص من أهالي گرجستان قتل صدفة، وكان ثمة علم أحمر يتبع هذه الجنازة وقد كتب عليه باللغتين الأرمنية والفرنسية «تعيش الديموقرطية الاشتراكية العالمية»، وهذا العلم هو من صنع الأرمن أو الگرجستانيين المتطرفين التابعين للجنة الثورية في القفقاز ولا يعرف التبريزيون شيئاً عن هذه الأمور، لأن أكثر الإيرانيين لا يفقهون المعاني التي تستتر وراء هذه الكلمات، ولكن ذلك يدعو للقلق، لأنه ربما تؤثر هذه الأفكار أو هؤلاء الأشخاص (الأرمن والگرجيون) على الإيرانيين، وتجذبهم نحو الأفكار المخربة، والنقطة الرئيسية التي يعتمد عليها في ذلك هي نفرة الإيرانيين من روسيا.

وقد تسبب دور الجنرال لياخوف في قصف المجلس في إحداث هذه النفرة، وركّزها أكثر دور القنصل الروسي في تبريز. وكانت روسيا قبل ذلك موضعاً لنفرة وبغض الأتراك العثمانيين، وستصبح الآن عرضة لاشمئزاز الإيرانيين من خلال دورها في هذه البلاد، وهكذا فهؤلاء يجنون حصيلة أعمالهم ولكن الأمر المهم هو كون روسيا تضع الدول الأوروبية

(١) ولكن هؤلاء الأشخاص مخطئون، لأن المشروطة التي أعطاها الملك مظفر الدين شاه تحتوي على مجلسين، ولم يذكر اسم أحدهما عملياً.

الأخرى في موضع الإتهام والنفرة معها، حيث تمتنع فرنسا وبريطانيا[١] عن التدخل في الشؤون الداخلية لإيران بموجب الاتفاقيات والعلاقات التي تقضي بذلك، ولذلك فإن روسيا تؤدي دورها وكأنها ممثلة للدول الأوروبية، ويعتقد الإيرانيون أن الدول الأوروبية تتفق مع دولة روسيا بخطواتها ومخططاتها، وهكذا أخذ هذا الاعتقاد يحول ثورتهم التي كانت في الأصل ثورة سياسية واجتماعية إلى نفور وابتعاد عن الأجانب، وهذا ما لم نكن نتوقعه في الأشهر القليلة الماضية، ولم يكن أحد يتصور ذلك.

ويعتقد الفدائيون بأنهم يحضون برضا عموم الإيرانيين ودعمهم المعنوي، ويزعمون بأن الشعب الإيراني يتمنى لهم النصر والظفر، ويعتبر هذا الادعاء صادقاً بالنسبة إلى تبريز وأرومية، ولم أرَ في هاتين المنطقتين أناساً لا يرغبون في انتصار الفدائيين وتحقيقهم لأهدافهم، وحتى في أرومية التي لم تبدر عنها أي مقاومة للحكومة يمكننا أن نشاهد بكل وضوح الرغبة بانتصار الفدائيين. وكثيراً ما أسأل نفسي، لماذا لا يدخل أكثر أهل تبريز في النضال رغم أن هذه الأكثرية لا تؤيد الحكومة؟

وقد شاهدنا الرفض القاطع للفدائيين -في السابق- لأي تدخل أجنبي في المحادثات الثنائية مع الحكومة المركزية. ولكن لا أعتقد أنهم في غنى عن هذه الوساطات، لأنه بدون ذلك لا يمكن أن تصل هذه المحادثات إلى نتيجة، بل ستختتم بالحرب حتماً.

ويشك الثوار بروسيا، وكذلك فهم لا يعتمدون على بريطانيا ولا يثقون بها لوجود سيطرتها ونفوذها في جنوب إيران، والدولة الوحيدة التي لم تفقد الثقة بها في نفوس الثوار هي فرنسا، وهي تتمتع بإحاطة الناس بها ومعرفتهم عنها أكثر من سائر الدولة الأخرى، وذلك بسبب اللغة الفرنسية. ويعتقد هؤلاء أن لفرنسا موقعاً خاصاً، ودوراً مهماً يمكن أن تؤديه، لكونها الدولة الوحيدة التي ليس لها أطماع في إيران، ولا تخلو هذه النقطة من أهمية.

وأضيف هنا بأن خسائر الطرفين طوال هذه الفترة كانت محدودة جداً، بحيث كانت خسائر الفدائيين بعد ٢٣ حزيران لا تتجاوز ٦٠ قتيلاً ومثلهم جرحى. ولم يكن ثمة مستشفى للعلاج، لذلك كان الجرحى يعالجون في بيوتهم، وذهب بعضهم إلى المستوصفات الأمريكية أو للنساء الفرنسيات وعولجوا هناك مجاناً.

وقد تكبدت القوات المناصرة للملك خسائر أكبر من خسائر الفدائيين وليس لدي اطلاع دقيق عن حجم هذه الخسائر، ولكن مما يمكن الجزم به هو أن أكثر الخسائر قد تكبدتها القوات الماكوئية، إذ فقدت أعداداً كبيرة في يومي ٩ و١٠ سبتمبر ويُقال إن خسائرهم بلغت ٣٠٠ شخص، ومع ذلك يبقى عدد الضحايا قليلاً جداً إذا ما قورن بالذخيرة التي صرفت آنذاك[١].

تبريز

مدينة الشعر أو مقبرة الشعراء

عندما أصبحت مدينة تبريز في القرن السادس الهجري مركزاً لحكومة الأتابكيين في آذربيجان، كانت محطّ أنظار الشعراء باعتبارها مكاناً حسناً لصفاء البال والحياة الهانئة تحت ظل حماية الأتابك.

فقصدها أبو العلا والفلكي من شروان وگنجة، وظهير الفاريابي وشاهفور النيسابوري وأنوري الأبيوردي -على رواية- من خُراسان، وحطوا رحالهم في تبريز. وعندما ودعوا الدنيا دفنوا في مكان خاص يعرف بمقبرة الشعراء -طبقاً لما يذكره التاريخ-.

شعراء آخرون من العهد الإيلخاني والعهد

---

(١) ومع ذلك فإنا نلفت الانتباه إلى أن نائب القنصل الإنكليزي في تبريز، يقوم بتأييد الثوار في الخفاء ويسميهم بـ (أنصار الشعب) (كاتب التقرير).

(١) مترجم عن الفرنسية الى الفارسية بقلم المقدم يحيى شهيدي، ثم تُرجم لنا عن الفارسية الى العربية.

الإيلكاني وفترة دولة آق قويونلو كانوا في تبريز، أو قصدوها من مناطق إيران الأخرى، وتوفوا فيها، وغالباً ما كانوا يدفنون في مقبرة الشعراء هذه إلى جوار الخاقاني وغيره من الشعراء المدفونين في هذه المقبرة.

وقد كانت مقبرة الشعراء، حتى أواخر القرن العاشر الهجري معروفة وعامرة في مدينة تبريز.

وفي الآثار التاريخية المرتبطة بالقرن الحادي عشر الهجري، مثل؛ مزارات تبريز، وتذكرة الملا حشري هناك تصريح بأن مقبرة الشعراء إلى ما قبل هجوم العثمانيين وتسلطهم، كانت تعرف بـ(رومي)، وكانت إلى أواخر القرن العاشر الهجري ما تزال قائمة وعامرة ومعروفة، وفي سنوات الاحتلال التركي كانت خربة ومهدمة. وغير ذلك، لا يعلم الباعث وراء عدم إقدام أحد على تعميرها وتجديدها، مما يؤدي بالنتيجة إلى أن تذهب حتى هذه الآثار الخربة من الوجود، وتنسى من ذاكرة التاريخ.

إن هناك أماكن تاريخية أخرى مماثلة لهذه المقبرة من حيث إهمال التعمير وعدم الاهتمام بها، ففي أصفهان التي كانت مركزاً للحكم (دار السلطنة) لسلالتين كبيرتين: السلجوقية والصفوية توجد مقابر لعشرات الشعراء والعلماء والحكماء والفنانين والوزراء والأمراء والوجهاء فلا يعرف اليوم غير مرقد صائب، ومقبرة المجلسيين، ومزار مير، وتكية والة.

أما قبور ومراقد جمال الدين عبدالرزاق، ورفيع الدين لنباني، وشفروگان، وكمال الدين إسماعيل، فإن آثارها غير معروفة.

وكذلك مقابر ملوك الهخامنشيين، فقد كانت معروفة في أيام السلطان فتح علي شاه.

ولولا أن حافظ وسعدي كانا شاعرين، ومن العارفين والحكماء والأولياء وأصحاب الكشف والكرامة لما بقي قبراهما. فالناس في شيراز يقصدونهما في أيام مخصوصة من كل أسبوع للزيارة. إن الشيرازيين يهتمون أكثر من غيرهم في المحافظة على تراث مدينتهم وآثارها وتقاليدها، فقد ضربت الزلازل مدينة شيراز عدة مرات، مثلما ضربت المدن الإيرانية الأخرى، مثل: الري، وتبريز، ولكن اهتمام وعناية أهالي شيراز بالحفاظ على تراث شيراز استطاع أن يمنع انقراض هذه الآثار التاريخية المهمة.

في مسجد عمروبن ليث في شيراز توجد بقعة في وسطه تعرف ببيت اللّه (خداخانه) هي إلى اليوم محافظة على صورتها، وقد جرى تعميرها مؤخراً، إلى الحدّ الذي كانوا فيه دقيقين حتى في إكمال الحروف المكتوبة عليها، فلا يكاد أحد أن يفرّق بين الحروف القديمة والجديدة من شدة الاعتناء ودقة الفن.

ربما يكون هنالك إعتناء بقبور الأولياء والعارفين الذين عاشوا وتوفوا في إيران، كقبور شاه نعمة اللّه ولي في ماهان بكرمان، والعطار في نيسابور، وبابا طاهر في أصفهان، وبابا كوهي والشيخ الكبير في شيراز، وبابا أفضل في فين بكاشان، وپير مرتضى علي وپير جمالي في كردستان، وپير عبدالوهاب في نائين، وطاووس العرفاء في ضاحية الشاه عبدالعظيم الحسني (الري) إحدى ضواحي طهران، ومجذوب علي في تبريز، وزاوية إبراهيم خواص دري (التي تعرف عند العامة ببرج طغرل)، والملا سلطان علي في بيدخت. ولكنه للأسف لم يحظَ الشعراء بهذه العناية والتعمير رغم الحوادث الكثيرة التي أصابت آثارهم.

إن ما ذكرناه من الأمثلة وددنا أن نشير من خلاله إلى أهمية الاعتناء بمقبرة الشعراء في تبريز، فإن كانت قد بقيت إلى اليوم معروفة، فمن يدري أنها لن تكون كنظائرها اللاتي محيت آثارها.

محيط الطباطبائي

الحروفية في تبريز

مرّ شيء عن الحروفية وفتنهم في تبريز. ونضيف هنا معلومات أخرى عن هذه الفرقة مكتوبة بقلم: ناصر الدين شاه حسيني.

مؤسسة هذه الفرقة في بلاد فارس وتركيا هو فضل

اللّه الأسترابادي وكان والده من أعيان وأفاضل تبريز. درس فضل اللّه أكثر المذاهب الإسلامية وغيرها. درس سير الأنبياء ومذاهبهم وطالع لسنوات طوال آراء الصوفية والفلاسفة والإسماعيلية والإمامية ونظريات حاج بكتاش (مؤسس فرقة البكتاشية) فكوّن لنفسه عقيدة مأخوذة من مجموع هذه المذاهب والنحل وبما أنه كان يعتقد أن الحروف ممسوخات الإنسان فقد اشتهر مذهبه بالحروفية، وبما أنه كان مشهوراً عند الناس بأنه من رجال الدين الأفاضل فإنه حينما أعلن دعوته سكت الناس عند فترة احتراماً لسابقته وفضله ولكنهم حينما رأوا إصراره على مبادئه ومذهبه نبذوه واتهموه بالجنون والخبل تارة وبالكفر والزندقة أخرى واشتد الأمر بحيث اضطر أن يترك وطنه ويهاجر إلى بيت اللّه الحرام ثم إلى مدينة أستراباد وسكن فيها وكان عمره حينذاك ٤٨ عاماً فعقد للناس مجالس للوعظ والإرشاد فاجتمع حوله جماعة من الناس واعتقدوا فيه، وخوفاً من الغوغاء اتخذ لنفسه قلعة من القلاع ولجأ إليها وذلك تأسياً بالإسماعيلية النزارية في قلاعهم. وكان حاكم إيران في تلك الفترة ميرانشاه ابن الأمير تيمور وكان ظالماً جباراً، وبسبب ظلمه وطغيانه توجه الناس إلى فضل اللّه ودانوا بمذهبه فأثار توجه الناس إلى فضل اللّه غيظ تيمور واشتد غضبه حينما بعث فضل اللّه بكتاب إلى حاكم سمرقند يدعوه إلى مذهبه، فكتب تيمور إلى ولده ميرانشاه يأمره بقتل فضل اللّه ولكن الولد كان عاجزاً عن تنفيذ أمر والده لحب الناس لفضل اللّه. ويستفاد من الرسائل والنصوص الباقية من فضل اللّه أنه كان يطلب من أعوانه أن يراعوا شرائط الزمان والمكان وكان يريد أن يسيطر على العالم بأي ثمن وقد استوجبت فكرته هذه جرائم بشعة ارتكبها في حق الناس. وكان ميرانشاه يعلم مدى جرائم هذه الفرقة وزعيمها وما يرتكبونه في سبيل أهدافهم وكان يحاول بطريقة ما أن يقضي عليهم فصادق فضل اللّه وأبدى إعجابه بأفكاره وآرائه وفيما اشتدت أواصر الصداقة بينهما قتله في غفلة من أعوانه وذلك عام ٨٩٦هـ وكان عمر فضل اللّه آنذاك ٥٦ سنة، ووقع الاغتيال في مدينة شيروان، وحينما أحس بما دبر له كتب رسالة إلى أحد أعوانه وأخبره بمقتله وشبّه نفسه بالحسين عليه السلام وشبّه شيروان بكربلا، وبعد أن قطع ميرانشاه رأسه أمر بأن تسحب جثته في شوارع المدينة، ثم أمر تيمور بحرق رأسه وجثته. وبعد مقتل فضل اللّه قام أنصاره وأتباعه بنشر آرائه ومذهبه وقد ارتكبوا المجازر وقتلوا الأبرياء في سبيل نشر الدعوة. وخلف فضل اللّه في قيادة الفرقة وإمامة المذهب (علي الأعلى) حيث التحق بتكية البكتاشية في الأناضول بتركيا وترهب وترك الحياة وصار في الدراويش وألّف كتابه هناك وأسمه (جاويدان كبير) باللغتين العربية والفارسية واللهجة الأسترابادية والكتاب عبارة عن مجموعة من المنامات التي كان فضل اللّه يقول بأنه رآها في حياته وأقدم هذه المنامات ما رآها عام ٧٦٥هـ. وقد قام الحروفية بنشر مذهبهم في بلاد فارس والعراق والأناضول وانتشرت آراؤهم بين الصوفية والدراويش خاصة وكانوا يودعون أسرارهم عند اتباعهم ويطلبون منهم الكتمان فمن أفشى أسرارهم كان يقتل. وأكثر أبحاث كتاب (جاويدان كبير) عن الحروف وأسرارها ومنافيها ومعانيها.

وقد قامت الحروفية بمثل ما قامت بها الإسماعيلية النزارية بسلسلة من الاغتيالات السياسية ومن أشهر من حاولوا اغتياله وفشلوا، شاهرخ بن تيمور حيث حاول ذلك أحد فدائييهم المسمّى (أحمدلرّ) يوم ٢٢ رجب عام ٨٢٩هـ وذلك حينما كان شاه رخ يهمّ بالخروج من المسجد الجامع بهرات، لكنه فشل فقتله الحراس، وبعد هذه الحادثة قام الملك التيموري بملاحقة الحروفية واستئصالهم ونتيجة للملاحقات والمضايقات التي تعرضوا لها هرب أكثرهم إلى الأناضول واحتموا في تكايا البكتاشية.

كان فضل اللّه يرى نفسه في بداية الأمر نائباً للإمام المنتظر لكن بعد ذلك ادّعى النبوة والرسالة وكان يقوم بتطبيق بعض الآيات القرآنية على نفسه. وكان لا يعتقد بالجنة والنار أو الثواب والعقاب وأمر أتباعه بالابتعاد

عن المسلمين وعدم الزواج منهم أو مؤاكلتهم.

وكان يرى جواز قتل المسلمين أطفالاً ونساء لأنهم جميعهم مشركون حسب زعمه. ويُعتقد أن مذهب الحروفية فيه من آراء الصوفية والنقطوية وأتباع (حسين بن منصور) الذي كان فضل اللّٰه يكنّ له احتراماً خاصاً ويردد آراءه.

وكان يرى أن العبد لو اتصل بالرب فإنه لا حاجة بعد ذلك للصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات، وكان يحلل جميع المحرمات ويرى أن ما يفعله العبد حسن.

وكان فضل اللّٰه يكتم أسرار مذهبه ويطلب من أعوانه كتمان ذلك ونقل ميرزا صفا قنبر علي‌شاه المازندراني (المتوفى عام ١٢٩١هـ) والذي كان مصاحباً لهم مدة طويلة أن الحروفية ينكرون جميع أحكام الشريعة الإسلامية والمذهب الشيعي.

وبعد أن هرب الحروفية من إيران استقروا في الأناضول (تركيا) ونشروا مذهبهم لكن اشتد عليهم الأمر هناك أيضاً حيث كفرهم المسلمون وقتلوا أنصارهم وأعدموا قادتهم وأحرقوا تكاياهم واستمر ذلك حتى عام ١٢٤٠هـ أيام السلطان محمود العثماني ـ ولم تبقَ لهم بقية اليوم إلاّ شرذمة قليلة.

وعن الحر وفيه كتب الدكتور صادق كيا ما تعريبه:

في مقدمة كتاب «اللغة الگرگانية أو الجرجانية» الذي طُبع سنة ١٩٥١ في سلسلة منشورات جامعة طهران تطرقتُ إلى تعريف فضل الأسترابادي (المتخلص بالنعيمي ومؤسس الحروفية) ومؤلفاته. كان الكتاب تحت الطبع وكان قد تمّ طبع نصفه حين لاحظت في بعض المؤلفات وخاصة مؤلفات الحروفية بعض المعلومات الجديدة عن الحروفية وكشفت بعض المجهولات التي لم أكن قد كشفتها في مقدمة الكتاب. فأضفت هذه المعلومات في ملحق الكتاب.

وكنت قد تحدثت في المقدمة والملحق مضطراً عن بعض الحروفيين وبعض المؤلفات الحروفية. وبعد أن انتهى طبع كتاب (اللغة الجرجانية) حصلت على ديوان أشعار النعيمي والنسيمي وعلى بعض الكتب التي كانت فيها إشارات ومعلومات عن فضل الله واتباعه. طالعتها وسجّلت بعض المعلومات منها وفيما يلي تلك المعلومات:

مزارات تبريزي:

يوجد مخطوط من هذا الكتاب في مجموعة تحت رقم ١٢٩٧ في مكتبة كلية التاريخ واللغات بجامعة أنقرة وهذه المجموعة هي من كتب إسماعيل صايب سنجر. توجد صورة من هذا المخطوط في المكتبة الوطنية بطهران تحت رقم ١٣١. مخطوطة «مزارات تبريز» هي في ٦٣ صفحة وفي كل صفحة يوجد ٢٧ سطراً وتبدأ المخطوطة بهذه العبارة «مزارات الأولياء المدفونين داخل مدينة تبريز رحمهم اللّٰه تعالى» وتنتهي بهذه العبارة «انتهت مزارات أولياء كجيل قدس اللّٰه تعالى أسرارهم». ولا يوجد في هذه المخطوطة اسم الكتاب واسم مؤلفه وتاريخ تأليفه. و«مزارات تبريز» اسمٌ وضعتُه على هذه المخطوطة. والظنّ أن الكتاب قد تمّ تأليفه في النصف الثاني من القرن العاشر الهجري. يقول حشري التبريزي في «روضة الأطهار» في الصفحة الثانية، كذا: كتبوا تذكرة منفصلة للأولياء الذين دُفنوا في شيراز اسمها هزار مزار (الألف مزار). وكان المدعو الدرويش حسين قد كتب تذكرة قبل هذا عن الأولياء المقبورين في تبريز أسماها مزارات القبور وتاريخ تأليفه حسب جدول حساب الجمل هو نفس «مزارات قبور = ٩٥٧) وقبل الانتهاء من تأليفه سُرق في غارةٍ ولم يبادر بعد ذلك أحدٌ إلى الكتابة في هذا الموضوع.

رغم أن «مزارات تبريز» كان ناقصاً و«مزارات القبور» الذي كتبه الحشري ناقص أيضاً وإن مزارات القبور تمّ تأليفه سنة ٩٥٧ والمعلومات الموجودة في «مزارات تبريز» تتحدث عما بعد سنة ٩٥٧، ولا أعتقد أن هذه المخطوطة التي أسميناها «مزارات تبريز» هي

نفسها «مزارات القبور» إلاّ إذا كان هناك سهوٌ في كتابه الحشري أو أن سنة ٩٥٧ هي سنة بدء كتابة «مزارات القبور». قال لي السيد سلطان القرائي (وهو من تجار مدينة تبريز العلماء) شاهدت نسخة مخطوطة من «مزارات القبور» في تبريز وهو كتاب كبير، يختلف عن كتاب «مزارات تبريز٨ وفيما يلي ننقل ما جاء ذكره في الصفحة ٣ من مزارات تبريز تحت عنوان «مزار پيرترابي» وهي قطعة صغيرة ومكثفة ولكن فيها معلومات صحيحة ثمينة عن الحروفية. عن مقتل ابنه فضل واسمها (كلمة اللّه هي العليا؟) مع خمسمائة من الحرونية في عهد الملك جهانشاه قراقوينلو في مدينة تبريز. جاء ذكر ذلك أيضاً في كتاب «علماء آذربايجان». وفيما يلي تفصيل هذه المذبحة نقلاً عن مزارات تبريز:

«مزار پيرترابي رحمه اللّه في محلة نوبر بمدينة تبريز التي تقع في سوق نوبر نحو الميدان. في الجانب الأيمن مقبرة أو مزار لمن يُقال إنه كان قصاباً (لحّاماً) وذات يوم طرأت عليه حالة نفسية فأخذ بالبكاء بشدة من خشية إلاهية، مات على أثرها. إن ابنة مولانا فضل اللّه النعيمي الحروفي التي قُتلت في عهد الملك جهانشاه مع عدد كبير من الحروفية مدفونة في هذا المزار.

هذه الحكاية انتشرت في عهد جهانشاه وهي أن الحروفية وهم أتباع فضل اللّه الحروفي النعيمي الأسترابادي وكان شيخ السيد النسيمي الشاعر البيضاوي الذي قتله الميرزا ميرانشاه بن تيمور لنك في يوم الخميس السادس من شهر ذي القعدة سنة ست وتسعين وسبعمائة وقبره في الكاي النجق في نخجوان في قرية خانقاه حيث قبر حضرة الشيخ أبو النصر النجفي (النجقي؟) قدس سره وكبير هذا القوم مولانا يوسف وكانت ابنة فضل اللّه رئيسة هذه الجماعة وكانت هذه الطبقة معروفة بالإباحة والتزندق تجتمع كثيراً بالملك وأن الكثير من الأهالي كانوا قد التحقوا بهذه الجماعة وأخيراً ثار علماء الدين وأفتوا قائلين يجب شرعاً سفك دماء هؤلاء القوم وإذا خالف الملك ذلك فإن قتل الملك فرض وواجب. غير أن مولانا نجم الدين الأسكوئي وهو من خيرة علماء الدين رفض الافتاء بقتل أفراد هذه الجماعة وكان الملك يعتقد بفتوىٰ هذا العالم. ويُقال إن رجلاً عاكفاً يعيش آنذاك في جبل سرخاب لم تطأ قدماه المدينة وفي هذه الأحوال توجّه العاكف إلى المدينة متحمساً وذهب إلى بيت مولانا نجم الدين وقال له معاتباً إياه: أنني رأيت ليلة أمس في المنام رسول اللّه ﷺ وقال لي: اذهب إلى نجم الدين وقل له: أن يفتي بقتل هذه الجماعة لأن هؤلاء مخرّبون للدين. لما سمع مولانا هذا الكلام بكىٰ كثيراً وأمر بالقتل. يُقال إنهم قتلوا وأحرقوا ما يقارب الخمسمائة رجل ويعتقد أهل الحقيقة أن فضل اللّه النعيمي لم يكن مخطئاً ولا مذنباً وكان شديد التنسك والزهد ولا يأكل رغيف أحد وكان يقضي أوقاته في خياطة (الطاقيات) وأن الكثيرين من أتباعه لم يعرفوا غايته وانساقوا نحو الزندقة والإلحاد. نعوذ باللّه تعالى».

روضة الأطهار تأليف حشري التبريزي:

روضة الأطهار كتاب مثل «مزارات تبريز» عن قبر الرجال الذين دفنوا في تبريز وضواحيها. تمّ تأليف هذا الكتاب سنة ١٠١١ هجرية وتمّ طبعة في تبريز سنة ١٣٠٣ هجرية: فيما يلي مقتبسات من الصفحة ٧٢ من هذا الكتاب: «يقع مزار پيراترابي في نوبر جنب الشارع ولما يصل الناس إلى مكان هذا المزار يطلبون العون من روح هذا الجليل وكان قصاباً (لحاماً) وذات مرة طرأ عليه حالة نفسية من الحالات الإلٰهية وبكىٰ كثيراً من خشية اللّه حتىٰ مات. يقول البعض إن ابنة المير فضل اللّه النعيمي كانت زوجته وكانت وليّة زمانها وكانت تنظم الشعر جيداً أجود من أبيها ولها أشعار كثيرة. وهي مدفونة أيضاً إلى جانب زوجها الجليل وببركة همته أصبحت هي أيضاً صاحبة كرامة واللّه أعلم».

مجمع التهاني ومحضر الأماني:

مجمع التهاني ومحضر الأماني كرّاس صغير عن واقعة طعن شاهرخ ابن تيمورلنگ سنة ٨٣٠ هجرية بواسطة المدعو (أحمد لر) ومذبحة جماعة من الحروفية بعد هذا الحادث. وقد كتبه الشاعر «محمد الطوسي» لبايسنقر. وتوجد مخطوطة من هذا الكرّاس في مجموعة تحت رقم ٤٧٧ وقياس ١٠,٣ × ١٨,٢ سنتيمتر في مكتبة ملك الوطنية في طهران. وهذه المجموعة تحتوي على ثلاث كراسات وأن مجمع التهاني هو الكرّاس الثالث من هذه المجموعة ويبدو أن خطها وورقها أقدم من الكراسين الآخرين وهذا الكراس يحتوي على ٣١ ورقة وفي كل صفحة ١١ سطر ويبدأ هكذا: الحمد للّه الذي أعزّ عباده المخلصين بصنوف سيوف الظفر والنصرة الناصرة».

إن محمد الطوسي أطنب في الكلام وحسب اعتقاده أنه تفنن في ذلك ضمن تنقيحه للأشعار والأمثال والعبارات والجُمل. إن كتابته أضعاف كتابات الآخرين حول هذا الموضوع وهذا الحادث ولكنه لا يعطي معلومات قيمة عن الحروفية كما لا يعطي معلومات عن حقد بايسنقر وعدائه لمولانا معروف الخطاط وجرّ مولانا نحو المشنقة ثلاث مرات وأخيراً سجنه في بئر قلعة اختيار الدين ويكتفي بالقول إنه بعد مقتل أحمد لر قدّم بعض رجال البلاط تقارير تقول: إن أحمد لر كان يجتمع ويلتقي بمولانا معروف ولهذا السبب فقد اعتقلوه وبعد إجراء التحقيقات معه ورغم أن ذنبه كان معلوماً سافراً إلاّ أن الملك عفا عنه. كما لا يوجد في هذا الكرّاس كلام أو حديث عن طرد قاسم الأنوار من العاصمة (هراة) وكيفية التعرّف على بيت أحمد لر. ولا شك أن هذا الصمت وتغيير وتبديل فحوىٰ التحقيق لم يكن إلاّ من أجل تطييب خاطر بايسنقر والتملق له وفيما يلي جانب من هذا الكراس.

«لما كان اهتمام صاحب العزة والجلالة هو من أجل هداية الأمة وإرشادها والقضاء على قافلة مذهب الإلحاد والكفر فإن جماعة من الكفرة الطغاة الذين تشير إليهم الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا﴾ وتؤكد على أحوالهم الرذيلة وأعمالهم الذميمة.. وإن قوماً من الفجرة الباغية الذين تنطبق على أحوال ضمائرهم المنبودة ومخترعات خواطرهم الملومة: يقدم يوم القيامة فاوردهم النار وأن مدلول الآية: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ صفحة حقيقية من أعمالهم وإنهم أكابر جنود الفتنة الذين جعلوا من تفسير الآيات القرآنية ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ مهنة محرمة لأعمالهم ويحسبون انهم على شيء في مكان يفخر به ﴿إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ وفي مكان وزاوية ﴿وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓاْ إِنَّا مَعَكُمْ﴾ يضحك عليهم ويخسر منهم فقد اتفقوا واتقوا أنه ولما يعزم صاحب الجلالة خلد اللّه قوايم سرير خلافته التوجّه نحو الجامع ليتمتع من ثواب الجمعة حج المساكين وعيد المؤمنين... يقدمون برذيلتهم الشيطانية. وخلاصة الكلام أنه لما نزل الموكب الملكي إلى دار العبادة في الجامع وبعد آداء العبادات الواجبة واتمام مستحبات الطاعة عزم جلالته على العودة إلى طريق السعادة... فإن مرفوضاً موصوفاً بصفة ﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ ومطروداً كان معروفاً كـ﴿أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمْ﴾.. أراد أن يوقع جرحاً على ذات جلالته التي هي أنور من أزهار الحدائق وأزهر من أنوار الشقائق.. فأوقع جرحاً طفيفاً على جسم جلالته التي هي ألطف من درة العدن ولكن نقباء حرس بلاط جلالته جرعوا روحه اللعينة التي كان عطاؤها زقوم الجحيم وقطعوا رأسه بخنجر مسموم وعلقوه على سطح أيوان بوابة دار السلطنة عبرة للنظّار ودفنوا جثمانه الحسود في أرض الذلة والهوان، وبمقتضى ﴿وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ أوصلوا ذلك الملعون المطعون من درجة الحياة إلى درك الممات.. هذا وبمقتضى القول «من طلب شيئاً وجدّ وجد» فإن بعض من كانت نواياهم صادقة وبواطنهم صافية كالزلال عرضوا على جلالته قولهم إنه واللّه على ما نقول

وكيل أن معروف الخطاط كان يجتمع في السراء والضراء مع ذلك اللعين الحقيقي. فبدؤا بالتجسس والتدقيق والتفحص والتحقيق لمعرفة حقيقة أمر معروف الخطاط، فأحضروه ولكن معروف المطرود اكتفى بالقول سبحانك هذا بهتان عظيم وكان يؤكد كلامه هذا بالقسم واليمين الكذب. ولما شاهد معروف الكافر أن أبواب الرحمة مسدودة وأساس السياسة والعقوبة منشورة، أقر واعترف بسوء فعلته وعمله قائلاً: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ هـذا مـن عـمـل الشيطان أنه عدو مضل مبين.. هذا وافتى عليه علماء الدين بمضمون فاقتلوهم حيث وجدتموهم. ولما رأى صاحب الجلالة ذلك.. استبعد غلق أبواب التوبة بوجه العصاة والبغاة فصدر الأمر الملكي المطاع بالعفو على عظائم جرائم معروف الكافر... ولكن لما كان معروف قد قال خلال اعترافاته أن مصدر هذه الحكاية هو المدعو.. عضد.. حيث أن ذلك الفاسق الفاجر كان ملعوناً ومطعوناً من قبل الحاضرين والغائبين وأن هذا الكافر وجماعة أخرى كانوا على مذهب ورغبة واخلاص مولانا فضل اللّه الاسترآبادي وتقول بحقهم الآية الكريمة: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا الضَّالُّونَ الْمُكَذِّبُونَ * لَآكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ﴾ وأيضاً يكتمون ما آتاهم الله من فضله تدل على أقوالهم وحكاياتهم غير المحمودة.. وكانوا يقضون أيامهم ولياليهم على التواتر والتوالي في عزلة ﴿فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ * وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ﴾ في مناقشة الكفر والإلحاد ومجبولين في زاوية ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾، في حديث الزندقة والجهل وأحضروا أولئك الشياطين الملاعين والكفرة الفجرة في طرفة العين في مجلس التحقيق والتدقيق حيث سألوهم عن هذا الموضوع غير أن جواب أولئك الفسقة الزنادقة كان ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾. وكان الأمر قد قضى على أولئك الكفار الأشرار بمصدوق الآية: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾.. وكانت الصرخة سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص قد خرجت من ضمائرهم المنحوسة..

وبمصدوق اللهم أشغل الظالمين بالظالمين فإن شجرة اتفاق ووحدة أولئك الملاعين قد أعطت ثمار النفاق وكان نتيجة ذلك أن وقع الشقاق بينهم وخلاصة الكلام أنهم عادوا من السلب إلى الإيجاب ومن النفي إلى الاثبات.. واعترف أن ذلك الشقي الحقيقي الذي بدرت منه تلك الجسارة الشنيعة كان هو المدعو أحمد لر الذي كان قد بلغ في الإلحاد إلى ما كان قد بلغه الكفار بعد أن سمعوا تلك البشرى، ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ وكان في الغالب يرافق الأمير منوچهربن الأمير شيخ ولما توفي الأمير منوچهر، حَصَر خاطره الفاتر على طمس أساس الإسلام.. فغادر ولاية شروان إلى دار الملك في خراسان ظناً منه أن يتمكن بنميمته وسعايته أن يُذبل السلطة ويطمس شمس الخلافة.. فلا جَرَم فإن شجرة ضلاله أثمرت وكانت السبب في وبال ونكال عدد كبير وجمع غفير.. ولما كان جلالته أنار اللّه برهانه يلقي في السجن أولئك الذين يتعدون النهج المستقيم للشريعة الغراء ويرتدون لباس الإضلال والإغواء.. وبما أن مولانا فضل اللّه الاسترآبادي كان آنذاك بتكسير وتسخير الحروف يشجّع الصغير والكبير والوضيع والرفيع في كل مكان وجانب على العدول من سلوك طريق الأمة النبوية الزهراء، على واضعها السلام وصمّ آذانهم فأن جلالته أنار اللّه برهانه رأى من أوجب الواجبات وأفرض المفروضات القضاء على القواعد الباذلة وإزالة المكائد المبطلة من أجل كسب فضيلة الثواب.. فأصدر جلالته أمراً بمصدوق ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ بقتلهم ولكن أولئك الفسقة الفجرة أرادوا بمصدوق ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ أن ينقذوا طائرهم بالمكر والحيلة ويخلصوا أنفسهم من العقوبة والجزاء أياماً معدودات قائلين ﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا﴾ ولكن معلم الرئاسة السلطانية ومشير الإلهام الربانية وبمصدوق «أن يقتلوا أو يصلبوا» ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ..﴾ فإن الجلاّد بمضمون

﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ ألقى الأرواح الملوثة لأولئك الفسقة الزنادقة في أطراف دار الخلافة وفي وسط سوق دار السلطنة فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق وسلّ سيفاً ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾ على أشباح أولئك الكفرة والفجرة. . . وأن أهالي قبة الإسلام هرات أشعلوا النار في أجساد أولئك الطغاة البغاة المليئة بالحسد والعناد. . ولما منّ الوهاب المنان هذه الموهبة العظمى على جلالة الخاقان الأعلى. . فإن جلالته وضع وجهه على أرض الخشوع ساجداً للّه بمصدوق الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر بلغت المواهب السلطانية إلى درجة أن زالت الحاجة والفقر بين الناس.».

مقتبسات من رسالة الدرويش نور علي شاه أمجد العرفاء النيشابوري:

كان الدرويش نور علي شاه النيشابوري من الدراويش المتواضعين، توفي سنة ١٩٢٠ ميلادية وأن و. ايفانوف كان قد التقى به سنة ١٩١٨ وأخذ منه نسخة كاملة من رسالته المخطوطة ونقل مقتبسات منها في كتابه «مجموعة رسائل وأشعار أهل الحق» (بومبي ١٩٥٠). والأسطر أدناه مقتبسة من ذلك الكتاب:

«في شرح الأركان الأربعة والتكبيرات الأربعة [ترك الدنيا والاستغناء عن لذائذ الدنيا]. إن الدرويش صاحب الشريعة والهداية يجب أن يعلم. ولكل ركن سلطان، ولكل سلطان إربعة أتباع. الركن الأول هي المعرفة وهو السلطان قايى شاه خوشين وكان له أربعة مخلصين: الأول جنيد (هندوله). الثاني الشيخ، الثالث خدا داد، الرابع أحمد الركن. الثاني هي الشريعة وهي في أيدي المولى علي وله أربعة مخلصين الأول زين العابدين، الثاني الإمام جعفر الصادق، الثالث الإمام موسى، الرابع الإمام الرضا. الركن الثالث هي الطريقة (الأسلوب). وسلطانه الشاه فضل ويسمى قلندر وله أربعة مخلصين الأول تسمى، الثاني براك (ترك) الثالث منصور، الرابع زكريا. واسم المولى في الطريقة (الأسلوب) هو يحيى القلندر. الركن الرابع هي الحقيقة وسلطانها هو السلطان الحق وله إربعة مخلصين: الأول الشيخ بني أمين، والثاني داود، الثالث رزبار الرابع الشيخ موسى قلمزن، والأول والآخر هو مولى المتقين».

أمّا الشاه فضل الذي سُمي سلطان ركن الطريقة فهو نفسه فضل اللّه نعيمى الاسترابادي مؤسس مذهب الحروفية. أمّا الباقون فقد سمّوه «الشاه» أمّا نسيمي وهو أول اتباع الشاه فضل فهو السيد عماد الدين النسيمي الشاعر الحروفي المعاصر لفضل.

ديوان النعيمي:

أرسل لي الدكتور هلموت ريتر أستاذ جامعة فرانكفورت (في ألمانيا) صورة لمخطوطة من هذا الديوان وأن المخطوطة نفسها هي ضمن مجموعة الكتب الفارسية الموجودة في مكتبة علي اميرى (في اسطنبول) تحت رقم ٩٨٩ وتشمل على مختلف أنواع أشعار الفضل. ولكن مثنوية عرش نامه لا توجد في هذا الديوان. هذه المخطوطة تتألف من أربعين صفحة وفي كل صفحة خمسة عشر بيتاً من الشعر وحُررت سنة ١٢٠٩.

وفي نهاية هذه المخطوطة يوجد اسم الذي كتبها في هذه العبارة «الحقير الفقير المؤذن درويش عيسى ابن كمال الدين خواجه عن مدينة اركرى كسرى». أشعار الديوان جميعها باللغة الفارسية عدا الشعر الغنائي والغزل، فهو باللغة العربية في خمسة عشر بيتاً تبدأها بهذا البيت:

قد رأت عيناى في الدار السلام
قاصرات الطرف في جوف الخيام

ديوان نعيمى وديوان نسيمى:

طُبع في اسطنبول سنة ١٢٨٦ مقتطفات من أشعار نسيمى باللغتين الفارسية والتركية تحت عنوان «نسيمى ديواني» في ١٨٦ صفحة.

يتضح مما سبق ذكره أن الشعراء الحروفيين لم يكتفوا في متابعة دين الفضل وأفكاره بل أنهم كانوا يتبعون أشعاره أيضاً.

مخطوطتان بالفارسية للحروفية:

في ختام الحديث تجدر الإشارة أن مكتبة ملك (في طهران) تحتوي على مخطوطتين باللغة الفارسية للحروفية لم يتمكن كاتب المقال أن يستفيد منها بسبب عدم وجود فهرست للمخطوطات في مكتبة ملك وهاتان المخطوطتان أحداهما «محبت نامة» للفضل تحت رقم ٤٥٩٧ والأخرى مخطوطة تحت رقم ٤٥٩٩ سقط بعض الأوراق من بدايتها ونهايتها ولذلك تعذرت معرفة اسم هذه المخطوطة ولكن في الصفحة ١٣٠ من هذه المخطوطة جاءت هذه العبارة: «في نهاية شهر رمضان وفي حريم ح ف (حضرة الفضل) تكرّم السبحان ج هـ (جل عزه) في سنة سبع عشر وثمانمائة على هذا الفقير الحقير هو أن ح (حضرة) الواحد الأحد وفي هذا الشهر المبارك الذي أنزل فيه في ليلة القدر القرآن الكريم. وهذه هي نفس العبارة التي نقلها Ettore Rossi من مخطوطة تحت اسم «محشر نامه». ولهذا يُعتقد أن هذه المخطوطة الموجودة في مكتبة ملك، هي نسخة خطية من «محشر نامه». فمن هذه العبارة والعبارة التالية المذكورة في الصفحة ٨٧ من هذه المخطوطة «في السادس من محرم الحرام سنة ثمان عشر وثمانمائة من كلمات ج ى ج هـ (جاودان نامه الالهية جل عزه) من كتابات الأخ الديني الدرويش حسين كيا المرحوم المغفور يتضح ويتبين..» ويبدو أن هذا الكتاب تم تحريره في النصف الأول من القرن التاسع (بعد سنة ٨١٨). إن كاتب ومؤلف الكتاب يشير في عدة أماكن إلى عبارة «حضرة المخدوم والمخدوم زاده» ويقول إنه عاش معه أعواماً كثيرة.. ويبدو أن هذا الحضرة المخدوم والمخدوم زاده [ابن المخدوم] هو أحد أبناء الفضل ولما كان يُشار إليه في بعض الأماكن ويُذكر بصفته «المرحوم المغفور المبرور السعيد الشهيد» إذاً فإن كتاب محشر نامه قد تمّ تحريره وكتابته بعد مقتله.

تبنين

ـ ١ ـ

على بقعة خلابة الرواء ارتفعت دعائم قلعة حصينة تهيمن على مدن الساحل الجنوبي غرباً وفلسطين جنوباً وبضعة قرى منثورة على جوانبها شرقاً.

ويبدو أن أول من وضع حجرها الأساسي هم الآراميون في منتصف القرن التاسع قبل الميلاد عندما بلغت مملكتهم أقصى اتساعها إذ أصبحت تمتد من اليرموك حتى الفرات شاملة سوريا الداخلية والشمالية والتي اتخذت لنفسها عاصمتين دمشق وحوبة (عنجر) فنمت بسرعة وتوسعت تجارتها وبدأت قوافلها تأخذ جميع الاتجاهات منطلقة من العاصمتين معاً. فاحتكرت التجارة الداخلية بينما احتكر منا فسوها الكنعانيون التجارة البحرية. وكانت تجارتهم قبل كل شيء تشمل الأرجوان والمطرزات واللؤلؤ وجميعها أصناف اشتهرت بها صور الفينقية.

وكانت القوافل التجارية بحاجة إلى حماية منظمة فارتأى ذوو الشأن بناء قلعة تؤمن لهم تجارتهم على أن تزود بحرس خاص منعاً للسلب والنهب في الأماكن الوعرة عند اتجاهها نحو وادي البقاع. وأغلب الظن أن حزائيل بن بنحدد هو الذي أمر ببناء هذا الصرح في مطلع عام ٨٥٠ ق.م عندما وصل بفتوحاته الى فلسطين بهدف الاستيلاء على طرق التجارة التي كانت تربط مصر بالجزيرة العربية وقد أطلق عليها اسم تبنين وتعني بالآرامية البناء المشيد. وقد عرفت أيضاً باسم طورون وطور.

وكان بناؤها ضرورياً لا سيما عندما توسعت حدود مملكة آرام توسعاً كبيراً وأصبحت طرق القوافل بحاجة الى حماية سريعة، لأنه من المعروف أن الآراميين اشتهروا بأنهم من أبرع لتجار وأحذقهم. وقد أثبتت الاكتشافات الأثرية الحديثة وجود موازين ومكاييل

ورسوم تبرز بعض التجار يدونون الفواتير باللغة الآرامية اللغة التجارية المعتمدة يومذاك في البلاد السورية والهلال الخصيب.

تعرضت قلعة تبنين عام ٦٩٠ ق.م في عهد سنحريب الآشوري الى الدمار بعد أن اعتصم بداخلها مجموعة من الفلسطينيين والفينقيين والمرتزقة الذين عهد إليهم الدفاع عن المدن الداخلية فدخلها هذا القائد وهدم أجزاء منها وانتقل الى صور حيث هدم قلعتها أيضاً.

وفي مطلع عام ٥٨٢ ق.م حاصرها نبوخذ نصر الكلداني وملكها عندما كان يقترب من صور تمهيداً للاستيلاء عليها، وقد قاومته قلعة تبنين بضراوة ثم سقطت فانتقل بعدئذ هذا الفاتح على صور وحاصرها فترة طويلة من الزمن.

أعيد ترميم القلعة في العصر اليوناني الروماني ووضعت فيها حامية عسكرية لحماية القوافل المتجهة نحو المدن التجارية الرئيسية في تلك الحقبة من التاريخ. أهملت في العصر البيزنطي ولم يعد يسمع بها خلال فترة طويلة من الزمن ولم تستفق من سباتها العميق إلا على وقع حوافر خيول الصليبيين الذين غزوا هذه البلاد في مستهل عام ١٠٩٩م.

استغل نصارى الغرب تفكك الدولة الإسلامية في الشرق فأرسلوا حملات عسكرية متتابعة لاحتلال الأماكن المقدسة. وقد استمرت حركة الغزو هذه مدة قرنين من الزمن. وسميت بالحروب الصليبية لأن جنودها كانوا يضعون شارة الصليب على صدورهم. وقد استطاع هؤلاء في مطلع عام ١٠٩٨م احتلال انطاكية والقدس عام ١٠٩٩م وطرابلس ١١٠٩م وبيروت ١١١٠م وصور ١١٢٤م.

ولكي يحافظوا على فتوحاتهم عمدوا الى تشييد قلاع جديدة أو ترميم القديم منها. لذلك عمد حاكم طبريا ـ أحد كبار قادتهم ـ هوغ دي سانت أومير الى ترميم قلعة تبنين التي كانت تشكل مع قلعتي الشقيف وصفد الثالوث العسكري المهيمن على صور وذلك في مطلع عام ١١٠٦م وزودها بالعتاد وجر المياه إليها وأقام في أسفلها تحصينات ضخمة مدعومة بقوة عسكرية هائلة. ونجد وصفاً لهذه التحصينات في رحلة بن جبير. وقد اضطر المسلمون لمهاجمتها أكثر من مرة نظراً لموقعها الاستراتيجي فشن عليها في السنة نفسها الأتابك ظهير الدين هجوماً واقتحمها على رأس قوة من التركمان وقتل حاميتها وعبث فيها مما أجبر حاكمها هوغ على الهرب مع كبار أتباعه من باب سري ملتجئاً الى طبريا طالباً النجدة. وقد جاء في تاريخ دمشق لابن القلانسي ما يلي: «في سنة ٥٠٠هـ/١١٠٦م تزايد فساد الافرنج في اعمال السواد وحوران وجبل عوف وانتهت الأخبار بذلك وشكا أهلها إلى ظهير الدين الأتابك فجمع العسكر ونهض الى حصن تبنين من عمل الافرنج فهاجم ربضه وقتل من كان فيه ونهب...».

بعد مدة وجيزة عاد الصليبيون الى تبنين من جديد وأعادوا ترميم القلعة وتدعيمها وتزويدها بمختلف الآلات الحربية. فأرسل صلاح الدين ابن أخيه تقي الدين لإعادة احتلالها غير أنه عجز فاستنجد بعمه الذي ساعده على احتلالها بعد حصار عنيف دام سبعة أيام. وقد جاء عند ابن الأثير ما يلي:

قال العماد: أرسل صلاح الدين إلى تبنين ابن أخيه تقي الدين فضايقها وكتب الى السلطان أن يأتيه بنفسه فوصل اليها في ثلاث مراحل ونزل عليها يوم الأحد الحادي عشر من جمادى الأولى فراسلوا (الافرنج) السلطان وسألوا الأمان واستمهلوا خمسة أيام ولما دخلوا القلعة وأخلوا البقعة سير معهم العسكر وأوصلهم وتسلمها يوم الأحد الثالث من جمادى الأولى...».

غير أن موت صلاح الدين المفاجىء شدد من عزيمة الافرنج فعادوا الى محاصرة القلعة بقيادة الدوق دي برابانت وبالرغم من انعدام الثقة بينهم استمر الحصار شديداً وازداد الخطر على المحاصرين بعد تدخل الفرق الألمانية التي وصلت من مدينة «غوسلر». فأصيب المسلمون بالذعر غير أنهم لم يستسلموا إذ وصلت إلى مسامعهم أنباء الخلافات الحادة التي كانت

تدور داخل القيادة الصليبية من جهة، ومن جهة ثانية فقد أبلغوا أن الملك العادل في طريقه الى القلعة لفك الحصار عنها وإطلاق سراح المحاصرين في داخلها. وقد أفاد ابن الأثير في الكامل عن هذه الأحداث بقوله: «وأذن للعساكر الشرقية بالعود ظناً منه أن الافرنج يقيمون ببلادهم. وأراد أن يعطي العساكر المصرية دستوراً بالعودة فأتاه الخبر منتصف المحرم أن الفرنج يريدون أن يحصروا حصن تبنين فسير العادل إليه عسكراً يحمونه ويمنعون عنه ورحل الفرنج من صور ونزلوا تبنين أول صفر سنة أربع وتسعين وخمسمائة وقاتلوا من به وجدوا في القتال ونقبوه من جهاته. فلما علم العادل بذلك أرسل الى العزيز بمصر يطلب منه أن يحضر بنفسه ويقول له: إن حضرت وإلاّ فلا يمكن حفظ هذا الثغر. فسار العزيز مجداً فيمن بقي معه من العساكر. وأما من بحصن تبنين من المسلمين فإنهم لما رأوا النقوب قد خرجت تلك القلعة ولم يبق إلا أن يملكوها بالسيف نزل بعض مقدميها الى الافرنج بطلب الأمان على أنفسهم وأحوالهم ليسلموا القلعة. وكان المرجع الى القسيس الخنصلير من أصحاب ملك الألمان فقال لهؤلاء المسلمين بعض الفرنج الذين من ساحل الشام: إن سلمتم الحصن استأسركم هذا وقتلكم فاحفظوا نفوسكم فعادوا كأنهم يراجعون من في القلعة ليسلموا. فلما صعدوا إليها أصروا على الامتناع وقاتلوا قتال من يحمي نفسه فحموها إلى أن وصل الملك العزيز الى عسقلان في ربيع الأول فلما سمع الفرنج بوصوله واجتماع المسلمين وأن الفرنج ليس لهم ملك يجمعهم وأن أمرهم إلى امرأة هي الملكة...».

وهكذا انسحب الافرنج من أمام القلعة الحصينة منهزمين ولم يبق منهم على قيد الحياة سوى طويل العمر إذ عمد الملك العزيز الى قطع الطريق عليهم من جهة، بينما فاجأهم الملك العادل من جهة ثانية بهجوم مباغت فقتل منهم جمع غفير.

في مطلع عام ١١٩٨م وصلت من أوروبا حملة صليبية جديدة مدعومة بأسطول ضخم واتجهت في السابع والعشرين من أيار الى دمياط وقد فوجىء الملك العادل بدخولها الى النيل على حين غرة فأصيب بانهيار مفاجىء توفي على أثره وذلك في ٣١ آب من السنة نفسها. غير أن خلافاً مفاجئاً بين الصليبيين أخر تقدمهم فاستغل الفرصة الملك المعظم واتجه بقواته نحو قيسارية فاحتلها ثم اتجه الى حصن بانياس فاحتله أيضاً ثم استدار نحو قلعة تبنين فوضع يده عليها وأمر بهدمها وإقفال الممرات السرية لمنع الصليبيين من العودة اليها واتخاذها مصيدة للفتك بالمسلمين وقد أشار الى هذه الوقائع أبو شامة في كتابه الروضتين بقوله: وسار المعظم الى بانياس وأرسل للصارم التبنيني وهو بتبنين في تسليم الحصون فأجابه فأخرب بانياس وسار الى تبنين فأخربها وهدمها وكانت قفلاً للبلاد وملجأ للعباد... وأظهر أنه ما أخرب بانياس وتبنين إلا خوفاً من استيلاء الفرنج عليها. وفي ١٩ آذار عام ١٢١٩م دخل المعظم القدس وضرب أسوارها وأسرع الى مصر ليعزز موقف أخيه البكر الملك الكامل.

بعد موت المعظم في الأول من تشرين الثاني ١٢٢٨م تدفقت النجدات الصليبية الآتية من صقلية الى الساحل اللبناني فاستولى الصليبيون على قلعة تبنين ومعظم مدن الساحل بما فيها مدينة صور. فأصيب المسلمون بخيبة أمل مريرة. وقد عبر ابن الأثير عن ذلك بقوله: «كان الملك المعظم شهماً شجاعاً مقداماً. فلما توفي وولي بعده ابنه ملك دمشق طمع الافرنج وظفروا بعكا وصور وبيروت وتبنين وهونين فعظمت شوكة الافرنج وقوي طمعهم وساروا الى عكا فارتاع المسلمون...».

وفي ١٨ شباط من عام ١٢٢٩م جرى اتفاق حبي بين الكامل والامبراطور فردريك تم بموجبه إعطاء الافرنج بيت لحم والناصرة ومملكة أورشليم(!!) وحصون تبنين وصفد. وبعد شهر واحد من توقيع هذه المعاهدة المنفردة تسلم الامبراطور المدن والقلاع المشار اليها في الاتفاق غير ان خلافاً وقع بين الصليبيين دفعه للاعتصام بحصن تبنين مدة من الزمن ثم انتقل الى

صور ومنها الى فرنسا تاركاً الحكم بيد القائد بليان الصوري.

بعد انسحاب الامبراطور فريدريك من هذه الديار الى بلاده يأساً من حالة الصليبيين المزرية طرح الصوت عالياً في أوروبا طالباً تجنيد حملات صليبية جديدة تساعدهم على الثبات امام المسلمين. اهتمت أوروبا بالأمر وأرسلت الكونت ريشارد دي كورنواي شقيق ملك الانكليز الذي حاول اصلاح ذات البين أولاً واحتلال بعض المواقع الاستراتيجية ثم تفاهم مع سلطان مصر ووقع معه معاهدة عدم اعتداء في ٢٣ نيسان من عام ١٢٤١م أصبحت بموجبها بضعة حصون من بينها تبنين بيد الصليبيين ففضلوها على سواها وأعادوا بناءها وزودوها بالسلاح والعتاد وسلموها الى الملك فيليب دي منفور الذي حاول إعادة جمع شمل الصليبيين.

وبعد أن أصبحت تبنين بيد القائد الجديد اتخذ منها مقراً لحكمه مستغلاً الخلافات العنيفة بين أبناء صلاح الدين.

وفي مطلع عام ١٢٤٧م تنازل القائد الصليبي هنري دي شبير للكونت دي منفور عن صور فأصبح يملك تبنين وصور فقوي مركزه وأصبحت كلمته مسموعة فتدخل لإطلاق سراح ملك فرنسا لويس التاسع الذي تحطم جيشه في المنصورة وقيد بالسلاسل ورمي به في دهاليز مظلمة. غير أن محاولته لم تنجح بادىء الأمر إثر الانتصار العظيم الذي حققه المماليك على أعدائهم. غير أنه لم ييأس فعاد يتصل بالمماليك الذين أفضى إليهم حكم مصر فنزلوا عند إرادته وأطلقوا سراح الملك السجين وذلك في ٦ أيار سنة ١٢٥٠م لقاء فدية محترمة مما رفع من قدر حاكم القلعة وجعل منه شخصية مهمة.

وقد أثار التفاهم الحاصل بين المماليك والصليبيين حفيظة أيوبيي دمشق فهاجموا على حين غرة المدن الصليبية الغربية لا سيما صيدا حيث جرت واقعة عظيمة سالت فيها دماء الافرنج.

هاج الملك لويس وطلب من حاكم قلعة تبنين السير على رأس قواتة ومهاجمة بانياس انتقاماً لقتلى صيدا. غير أن هذا الهجوم لم ينجح فعاد الى مركزه يجر أذيال الخيبة بعد أن خسر معظم رجاله.

دب اليأس في صدر الملك لويس وازدادت كآبته عندما علم بوفاة والدته بلانش دي كاستيل فاتجه الى صور حيث ركب البحر قافلاً الى بلاده.

بعد سفر الملك لويس اتجه الكونت دي منفور الى مدينة صور واستولى عليها كلياً ووضع يده على خزينتها ونهبها وقد جاء في كتاب «ايكلس» تاريخ الغرب ما يلي: فيليب دي منفور بن غي دي منفور أمير فرتي (فرنسا) كان حاكماً لحصن تبنين العائد أصلاً الى زوجته ماري دي تورون. وعندما هيمن على قسم من صور واستبد بالقسم الثاني الذي كان بيد البنادقة بعد أن شن عليها حرباً شعواء انتهت في مطلع عام ١٢٧٧م بمعاهدة تم خلالها تسليمه كل المقاطعات التي كانت تحت سلطة لويس التاسع بصفته رفيق جهاده وزميله في سجون المنصورة. وعندما حوصر صليبيو جنوى في عكا استطاع دي منفور أن يمدهم بالرجال والعتاد والأموال والغذاء من اهراءات قلعة تبنين التي أصبحت آنئذ مركز تموين رئيسي لصليبي المنطقة.

بد سنوات قليلة هاجم بيبرس تبنين وتملكها وبعد غياب الظاهر بيبرس عن المسرح السياسي لم نعد نسمع كثيراً عن قلعة تبنين إذ دخلت في طور النسيان فترة طويلة حتى لمع نجم فخر الدين المعني وسيطر على لبنان وسوريا وفلسطين فأعاد لها اعتبارها وزودها بالعتاد والسلاح والرجال. وذكرها الرحالة الأسباني تولادو ببضعة أسطر. كما أشار اليها السائح الانكليزي «نو» الذي زارها وأشار اليها بأنها قلعة حصينة شبه مهدمة.

وعادت قلعة تبنين لتلعب دوراً مركزياً في الحياة السياسية لجبل عامل في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع ظهور شيخ مشايخ جبل عامل الشهيد ناصيف

النصار ١١٩٥هـ/ ١٧٨٠م الذي اتخذها مقراً لقيادته ومن ساحاتها كانت تنطلق جحافل العامليين رداً لعدوان ودفاعاً عن عقيدة. ويبدو أن القلعة استمرت عامرة على يد خلفاء الشيخ ناصيف إذ يشير الى ذلك السيد حسن الأمين في كتابه «عصر حمد المحمود والحياة الشعرية في جبل عامل» أنه حين تولى حمد المحمود زعامة الجبل «وهو رجل من أنبغ من أنجبت أسرته كان فارساً مقداماً وكان أديباً شاعراً. . . وكانت تبنين قاعدة حكمه وفيها ملتقى وفاده وكان قد جدد بناء قلعتها هذه القلعة التي شهدت أزهى أمجادها أيام سلفه الشيخ ناصيف النصار. . . فاجتمع للشعراء أمير تشوقه المدائح وشاعر يفهم ما يقولون وأمجاد مغرية بالمديح فالتقى في قصر حمد مجموعة من الشعراء لم يلتق مثلها إلا في قصور الملوك السالفين. . . ويخيل إليك وأنت تراجع شعر تلك الفترة أن حياة مصغرة لسيف الدولة قد انبعثت في الجبل».

والواقع أن واحداً من أبرز أبراج القلعة المهجورة الآن لا يزال يعرف بين أبناء بلدتنا حتى أيامنا هذه باسم برج «أبو حمد» هو بالتأكيد والد حمد المحمود.

وقد بقيت القلعة مأهولة حتى مطلع القرن العشرين كما أخبرتني بذلك والدتي وكما هو معروف بين أبناء البلدة.

والملفت للنظر أنه على الرغم من تطور وسائل الحرب وغلبة التكنولوجيا فقد أثبتت تبنين أنها لا تزال مفتاح أمان الساحل الجنوبي. فعندما أقدمت قوات العدو الإسرائيلي على اجتياح الجنوب اللبناني عام ١٩٧٨م ووصلت تلة بيت ياحون المشرفة على تبنين حيث توقفت القلعة ومحيطها حيث جوبهت بالصواريخ المضادة للطائرات مما تسبب بهدم ما يزيد على أربعين منزلاً في محيط القلعة الى أن تمكنت من دخول تبنين بعد مقاومة شرسة ربما يشبه الصلح. فعندما بلغت تبنين تقدمت بسهولة في اليوم ذاته الى مشارف صور.

كما حافظت تبنين على موقعها السياسي المميز في ظل دولة لبنان ما بعد الاستقلال. وكسائر قرى جبل عامل لم تبخل بالشهداء الذين سقطوا في مواجهة العدو الإسرائيلي الغاصب، وقد اختارتها قوات الطوارىء الدولية العاملة في الجنوب اللبناني إثر الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٧٨م لتكون مركزاً أساسياً لها لا سيما القوات الإيرلندية والقوات النروجية.

واستمر أهالي تبنين في الحفاظ على وجه بلدتهم الحضاري والثقافي فانكبوا على طلب العلم فكثر فيها المتعلمون في مختلف الميادين وباختصاصات عالية.

وخرج فيها من الشعراء إبراهيم بري ويوسف بري ومحمد يوسف مقلد ومن الكتاب عبد الله بري. ومن الشاعرات زينب حمود.

ولكن أوضاع جبل عامل غير المستقرة إضافة الى الحرب اللبنانية التي تفجرت منذ العام ١٩٧٥م دفعت بالكثيرين من أبنائها إلى الهجرة ولا سيما الى ديترويت في الولايات المتحدة الأميركية وإلى كندا. والطريف أن هؤلاء المهاجرين يرسلون الأموال من أجل بناء منازل لهم في تبنين مما جعلها تشهد هذه الأيام حركة عمرانية نشطة لا تتناسب مع الهجرة الكثيفة لأبنائها إذ إن عدد المهاجرين يفوق عدد المقيمين!.

الدكتور محمد حمود

تبنين

ـ ٢ ـ

من أمهات بلدان جبل عامل في لبنان ومن أشهرها في تاريخ الحروب الصليبية فقد رافقت تلك الحروب، وشهدت كثيراً من المعارك التي تكاد تكون مصيرية، فعرفت معرفة جيدة فيما دوّن من تاريخ تلك الحروب، وعرفها المؤرخون الأوروبيون وذكروها في مدوناتهم.

والذي جعل لها هذه الأهمية هو ما كان لها من موقع طبيعي منيع أمكن معه أن تكون حصناً للدفاع أو مركزاً للهجوم.

والمصادر العربية قبل الحروب الصليبية لا تشير

بشيء الى تبنين، وهذا طبيعي، إذ إن تبنين اكتسبت شهرتها أول ما اكتسبتها من القلعة التي شيدت فوقها، وليس في أيدينا ما يشير الى وجود القلعة قبل سنة ١١٠٧م سوى بعض الترجيحات والاستنتاجات، كهذا الذي قاله الدكتور ادوارد روبنسون وهو يسجل رحلته التي وصل فيها الى تبنين سنة ١٨٣٨م، إذ قال وهو يشير الى بناء القلعة: والمرجح كثيراً أن هذا الحصن الجديد بني على أسس قديمة.

وأول تدوين لتاريخ قلعة تبنين هو ما ذكره المؤرخ الأوروبي (وليم الصوري) الذي عاصر الحروب الصليبية وشهدها بنفسه وسجل وقائعها، فقد نص هذا المؤرخ على أن القلعة شيدها سنة ١١٠٧م (هوغ دي سان اومير) الذي كان مقر حكمه في طبريا. ففي ذلك الوقت كانت صيدا وبيروت وغيرها محتلة من الافرنج، وبقيت صور وحدها صامدة وكان (هوغ سان اومير) مصمماً على انتزاع صور فبنى القلعة في تبنين لتكون معقلاً يرتكز عليه في شن هجماته على صور وناحيتها، واختار هذا المكان بالذات لبروزه وعلوه وإشرافه على ما حوله من سهول وأباطح وآكام. ويزيد على ذلك بعض المؤرخين: ولأن في وسطه بقعة زراعية تكثر فيها الكروم والأثمار والغابات.

وكان لا بد من إطلاق اسم على هذا الحصن الجديد فسماه بانيه باسم (طورون) وبهذا الاسم عرف في المؤلفات الأوروبية وعلى ألسنة الأوروبيين، ثم علا شأنه وصر مركزاً من أعظم المراكز الإدارية والعسكرية حتى أطلق اسمه على الأسرة التي حكمته، ومنها هو نفروي دي طورون الذي أصبح رئيساً لديوان الملك بلدوين الثالث سنة ١١٥١م.

أما المؤرخون العرب فلم يعرفوا المكان إلا باسم تبنين، ولم يدر الاسم الجديد على ألسنتهم، لا في ذاك العصر ولا فيما بعده من العصور. فالذين عاصروا الحروب الصليبية منهم والذين تأخروا عنها لم يذكروا إلا تبنين، سواء ذلك في الشعر أو النثر.

على أنه ليس لدينا الآن ما يمكن أن نستدل به على من ذكر هذا الاسم قبل الحروب الصليبية في الكتب العربية، ولكن سريانه على أقلام الكتاب والمؤرخين والرحالين يدل على قدمه وعراقته. وأقدم ما لدينا من ذلك هو ما سجله المؤرخون الذين عاصروا تلك الحروب كصاحب (الفتح القدسي)، وما ذكره بعض الرحالين كابن جبير وما ردده بعض الشعراء كابن سناء الملك، وأبو الحكم الأندلسي وغير هؤلاء.

أما بعد تلك الحروب فمن أقدم من ذكر تبنين: صاحب مسالك الأبصار وصاحب صبح الأعشى وصاحب معجم البلدان وصاحب تاج العروس وصاحب الأعلاق الخطيرة وصاحب القاموس المحيط الذي تميز عن هؤلاء إشاراته الى أحد نوابغ تبنين، فقال: تبنين، بلد منه أيوب بن أبي بكر التبنيني. وليته زاد على ذلك شيئاً فعرفنا من هو أيوب هذا. وحين يذكره صاحب القاموس بهذا الإيجاز فمعنى ذلك أنه معروف، وأنه أحد نوابغ هذا البلد في تلك العصور.

ويتوالى بعد ذلك ذكر تبنين في الكتب العربية، وتتردد أسماء بعض نوابغها، ولكن دون تفاصيل.

ولولا ذلك الأسلوب الجميل الذي جرى عليه الأقدمون من نسبة الرجل إلى بلده لضاعت علينا معرفة من عرفنا ولما أدركنا أنهم من تبنين بالذات.

فمن أقدم الأسماء التي وصلتنا اسم الشيخ محمد بن علي التبنيني الذي ذكر له أنه كان من تلاميذ بهاء الدين العاملي، وبهاء الدين ولد سنة ٩٥٣ وتوفي سنة ١٠٣٠ هجرية وهكذا يكون هذا العالم التبنيني قد عاش منذ أكثر من ٤٠٠ سنة.

على أنه قد ورد اسم نابغة تبنيني آخر متحد مع هذا الاسم دون أن يذكر اسم أبيه فجهلنا أهما شخص واحد أم شخصان؟ إذ إن اسمه قد ورد هكذا: الشيخ محمد العاملي التبنيني. والمؤلفان اللذان ذكرا لصاحب هذا الاسم يدلان على منزلته العلمية الكبرى. فقد ذكر له المؤلفان الآتيان: جامع الأقوال في علم الرجال، جمع

فيه ما في أصول كتب الرجال مع إضافة بيانات وتفاصيل وجعله مرتباً على حروب المعجم.

وكتاب سنن الهداية في علم الدراية.

ومواضيع هذين الكتابين تشير إلى أنه كان عالماً من أبرع العلماء وأعمقهم، فعلم الرجال وعلم الدراية من العلوم التي لا يعالجها إلا فحول العلماء. ولكن المؤسف أنه ليس لدينا من هذين الكتابين إلا اسمهما، فقد ضاعا مع ما ضاع من كنوز هذا الجبل العلمية الكثيرة.

ويبرز أمامنا أيضاً اسم الشيخ حسين العاملي التبنيني الذي قال عنه صاحب أعيان الشيعة إنه من مشاهير العلماء وإنه في طبقة صاحب المعالم والسيد فيض الله التفريشي. والذين يعرفون منزلة هذين العالمين يعرفون ماذا يعني هذا القول.

والشيخ حسين هذا هو أستاذ الشيخ محمد المتقدم مما يدلنا على أن العلم في تبنين كان متصل الحلقات يتلقاه الخلف عن السلف. ولكن التفاصيل ضاعت، والأسماء فقد أكثرها، وما وصلنا من الأسماء لم يصلنا معه إلا القليل مما يعرف بها ويدل عليها، فنحن لا ندري الكثير عن حياة أولئك العلماء وأماكن دراستهم وطراز عيشهم وأسماء أساتذتهم وأسماء تلامذتهم وغير ذلك.

وتتوالى العصور الى أن تخرج من تبنين رائدة النهضة النسائية في العالم العربي في القرن التاسع عشر زينب فواز التي كانت أول من كتب في القصة العربية لا بين النساء فقط بل ربما بين الرجال أيضاً، وروايتها (حسن العواقب) صورت معالم الحياة العاملية، على أن أعظم كتبها هو كتاب الدر المنثور في طبقات ربات الخدور الذي ضم ٤٥٦ ترجمة لمشهورات النساء من شرقيات وغربيات. وقد طبع لها خمسة كتب وديوان شعر. ولها كتاب آخر لم يطبع سمته مدارج الكمال في تراجم الرجال، لا ندري أين صار به الزمن.

ونزوحها الى مصر وإقامتها فيها لم ينسها الحنين الى تبنين فقد ظلت تناجيها بالشعر وبالنثر.

لقد كان بناء القلعة في تبنين شيئاً فاصلاً في تاريخ تبنين السياسي والإداري، وإذا كانت الأسماء التي عددناها هي نتيجة تبنين البلدة العاملية العريقة، لا فضل فيها لأي أثر خارجي، بل هي حصيلة جد أبنائها واجتهادهم ورغبتهم في العلم وطموحهم الى المعرفة. وسواء قامت القلعة أم لم تقم فإن من نبغ فيها كان سينبغ حتماً.

إذا كان الأمر كذلك في هذا، فليس هو كذلك في الشؤون السياسية والإدارية، الحكم والحرب. فإن قيام القلعة في تبنين وموقعها المتوسط في البلاد، وقربها من المركز العسكرية والمدنية الكبرى وأهمها صور، إن ذلك جعل لتبنين شأناً أي شأن فيها لكبار الرجال وبعضهم يلقب بالملك، وظل الطرفان العرب والفرنج يتنازعانها ويعد كل منهما الفوز بها فوزاً كبيراً.

وبعد أن كانت مركز الثقل عند الفرنج في هجماتهم على صور ومضايقتها والوثوب إليها. عادت كذلك عند العرب بعد جلاء الفرنج عنها وتحصنهم في صور. فكما تأخر احتلال الفرنج لصور بعد احتلالهم الساحل كله فاتخذوا من تبنين معقلاً يهددون به صور. كذلك تأخر احتلال العرب لها بعد احتلالهم للساحل مئة وسبع سنين كان العرب خلالها حين تكون تبنين في أيديهم يتخذون منها قاعدة هجوم على صور وأشغال لحاميتها كهذا الذي جرى عام ٥٨٥ هجرية حين خرجت القوى العربية من تبنين فاصطدمت بالفرنج وهم خارجون للاحتطاب والاحتشاش محاولة استدراج فرسانهم الى الأودية والجبال.

وقد استطاع الفرنج مرة أن يتقدموا إلى تبنين عام ٥٩٤هـ وأن يحاصروها حصاراً شديداً حتى كادت أن تستسلم لهم، بل أرسلت وفداً لتحديد شروط الاستسلام، ولكن الوفد كان حازماً فأدرك أن الاستسلام كان في غير محله وأنه يمكن الصمود حتى وصول النجدات، فتعلل المندوبون بمراجعة من في

القلعة ببعض الشروط ثم لم يعودوا، وصمدت تبنين حتى جاءت النجدات من مصر بقيادة العزيز، فارتدت الفرنج الى صور.

وفي ذلك يقول ابن سناء الملك من قصيدة:

أغثت تبنين وخلصتها
فريسة من ماضغي ضيغم

وللتدليل على أهمية تبنين في تلك الفترة نذكر أنه لما قصدها الفرنج وحاصروها هذا الحصار الذي ذكرناه ونقبوا قلعتها، وأصبحت في خطر التسليم، خشي من هذا العادل أبو بكر الأيوبي فأرسل يستنجد بابن أخيه العزيز في مصر. وهكذا فإن ضرورة الاحتفاظ بتبنين حملت القيادة الإسلامية على استدعاء الجيوش إليها حتى من مصر.

ويقول المؤرخون: إن العادل لم يكتف بطلب النجدة، بل أصر على ابن أخيه أن يحضر بنفسه، قائلاً له: «إن حضرت وإلا فلا يمكن حفظ هذا الثغر».

وهكذا سار العزيز من مصر لإنجاد تبنين، فوصل عسقلان في فلسطين ثم واصل السير إلى جبل عامل وقبل وصوله الى تبنين حصرته الأمطار في مكان من الجبل لم يسمه المؤرخون، وبقيت الأمطار متواصلة ثلاثة عشر يوماً. ثم سار الى الفرنج واشتبكت مشاته بالفرنج بالنبال واستعد للهجوم، فرحل الفرنج الى صور ليلاً.

وبعد أن اطمأن العزيز على تبنين عاد الى مصر وترك أكثر جيشه مع عمه العادل. ومن الطريف أن هذا الحصار أثار قرائح الشعراء كما رأينا في ابن سناء الملك. وكما فعل أحد الشعراء المقيمين في تبنين داخل الحصار. وذلك أن عز الدين أسامة كان قد تعهد بالدفاع عن بيروت قبل ذلك بعام، ولكن لما شعر بتقدم الفرنج نحوه فر ومن معه عنها.

وفي حال اشتداد الحصار على تبنين، قال أحد من فيها هاجياً أسامة ومعرضاً بفراره:

سلم الحصن ما عليك ملامه
لا يرم الذي يروم السلامه
فعطاء الحصون من غير حرب
سنة سنها ببيروت سامه

وتوهم بعضهم أن أسامة هذا هو أسامة بن منقذ، وهذا غير صحيح لأن اسامة بن منقذ يلقب مجد الدين، وهذا يلقب عز الدين، كما أن ابن منقذ كان قد توفي قبل هذه الأحداث عام ٥٨٤هـ.

وللتدليل على أهميتها أيضاً نذكر أنه لما تقدم المسلمون بعد معركة حطين، أرسل صلاح الدين ابن أخيه تقي الدين لفتح تبنين.

يقول المؤرخون: (فلما وصلها نازلها وأقام عليها فرأى حصرها لا يتم إلا بوصول عمه صلاح الدين).

فأرسل الى عمه بذلك فاضطر صلاح الدين أن يحضر بنفسه لحصارها إلى أن سلمت صلحاً.

ولكن الفرنج عادوا بعد ذلك فاحتلوها لا حرباً بل بخيانة الأيوبيين حين سلم الصالح اسماعيل الأيوبي صاحب دمشق للفرنج كلاً من صيدا وهونين وتبنين والشقيف فيما سلمهم من البلاد ليساعدوه على ابن أخيه الصالح أيوب صاحب مصر وذلك سنة ٦٣٨هـ. ويبدو أنها لم تتحرر نهائياً إلا في عهد الظاهر بيبرس حين زحف من مصر وظل يتقدم حتى حرر فيما حرر تبنين سنة ٦٦٤ هجرية (١٢٦٦) ميلادية.

ومن الزوار التاريخيين لتبنين صلاح الدين الأيوبي وقد وصف صاحب (الفتح القدسي) هذه الزيارة لأنه كان في ركاب صلاح الدين، فقال: «سار على طريق جبل عامل ونزل ضحوة بضيعة يقال لها الجش، وسرنا منها وخيمنا على مرج تبنين (المعروف اليوم بسهل الخان) وفي الصباح تفقد القلعة ووصى الوالي بعمارتها، ثم رحلنا بكرة السبت».

وكانت تبنين في تلك العهود ملتقى القوافل الكبرى القادمة من دمشق الى السواحل، وكانت تنازعها بهذا مدينة طبريا الفلسطينية، إذ كانت القوافل تنقسم قسمين

فالذين يفضلون سهولة الطريق مع طولها يقصدون الى طبريا، والذين يفضلون قصر الطريق مع الوعورة يقصدون الى تبنين، وقد أشار الى ذلك الرحالة ابن جبير فقال: «وعلى بادية طبرية اختلاف القوافل من دمشق لسهولة طريقها. ويقصد بقوافل البغال على تبنين لوعورتها وقصر طريقها».

وقد مر ابن جبير نفسه بتبنين في سفره من دمشق الى عكا فأعطانا صورة طريفة عنها حين علمنا أنها كانت المركز الرئيسي وفيها يجري تفتيش المسافرين ودفع الضريبة، وهذا ما قاله ابن جبير حين مر عليها وهي محتلة بن الافرنج: «... وانتهينا الى حصن كبير من حصون الافرنج يعرف بتبنين، وهو موضع تمكيس القوافل، وصاحبته خنزيرة تعرف بالملكة، وهي أم الملك الخنزير صاحب عكا دمرها الله، فكان مبيتنا أسفل ذلك الحصن، ومكس الناس تمكيساً غير مستقصى، والضريبة فيه دينار وقيراط من الدنانير الصورية على الرأس».

ولا أعرف أحداً من الرحالين العرب مر بتبنين بعد ابن جبير، أما غير العرب فقد ذكرها كل من (بنيامين دي توديله) و(برو كاردوس) وبعدهما لم يرد لها ذكر حتى سنة ١٦٧٤م حين مر بها «نو» فذكرها عرضاً. وآخر من نعلم أنه زارها هو الدكتور ادوار روبنسون الأمريكي سنة ١٨٣٨م فكان مما ذكره عنها أن عدد الذكور فيها يبلغ ٣٨٠ شخصاً.

ولما جدد الأمراء العامليون الوافر من قلاعهم وأحدثوا بعض الحصون في منتصف القرن الثاني عشر الهجري، كانت المقاطعات ثمانية: تبنين وهونين وساحل معركة وساحل قانا ومرجعيون والشقيف وإقليم الشومر وجباع.

والمرجع العام للثمانية كانت تبنين. والحاكم فيها من آل علي الصغير (الأسعد).

ومن الشعر الذي ورد فيه ذكر تبنين قول: أبي الحكم الأندلسي سنة ٥٤٢هـ لما حاصر الفرنج دمشق ثم انهزموا عنها:

بشطي نهر داريا
أمور ما تواتينا
وأقوام رأوا سفك الد
ما في جلق دينا
أتانا مائتا ألف
عديداً أو يزيدونا
فبعضهم من اندلس
وبعض من فلسطينا
ومن عكا ومن صور
ومن صيدا وتبنينا

ولعلي بك الأسعد الذي كان مقره في تبنين:

كوى الدهر أحشائي من الهجر وانثنى
علي بسهم أوترته النوازع
متى نلتقي يوماً بتبنين عامل
ونبصر هاتيك الليالي (رواجع) كذا
أأنسى ليلات أديرت كؤوسها
علينا وأقداح السرور فواقع
نعمت صباحاً ربع تبنين واغتدت
بك العين والآرام وهي رواتع
خليلي إني كلما ذر شارق
شرقت بماء أسبلته المدامع

التبيان

من أشهر كتب تفسير القرآن عند الشيعة ويأتي في بحث التفسير دراسة عنه. أما هذا البحث فهو عرض عام له ويراجع البحث الوارد في (التفسير) استكمالاً لهذه الدراسة.

إن ثقافة الشيخ الطوسي[1] كانت نموذجاً من ثقافة العلماء في القرن الخامس، ذلك القرن الذي حفل بنتاج خصب للعقلية الإسلامية في أوج نضجها ورقيها، فكان نشيطاً في التأليف والتحقيق، وكانت ثقافته وآراؤه

(١) راجع ترجمته في (أعيان الشيعة).

موضع احترام القوم في عصره وبعد عصره فقد أثنوا عليه، وعولوا على تصانيفه، وقد أخذ العلم عن جماعة عرفوا بالجمع والإحاطة فكان مثلهم في الجمع والإحاطة. على أنه لم يكن متعصباً ولا مقلداً وإنما كان حر الفكر. مستقل الرأي مع سماحة في النفس، ونبل في الخلق.

أما أسلوبه: فأسلوب العالم المتزن الطويل النفس، الخبير بأساليب الحوار والجدل، يعرض المسألة بإيجاز ويورد أحسن ما قيل فيها من الآراء والحجج. ثم ينقد ويقوم ويضعف وينقض أو يقوي ويستحسن. ويمتاز الطوسي بالدقة والأمانة في النقل والرواية فلا يذكر شاهداً إلا معزواً الى قائله ولا خبراً إلا مصحوباً بسنده - اللهم إلا ما غرب في حافظته وحسبنا دليلاً على دقته وأمانته، تأليفه القيم «التبيان في تفسير القرآن الكريم»، ففي هذا التفسير نرى الطوسي بكل ثقافته وصوره العلمية ففيه صورة الطوسي المحدث والفقيه والأصولي والكلامي، والطوسي الأديب النحوي اللغوي المرهف الحس الذواق لجمال النصوص القرآنية من جميع نواحيها ومن أحب أن يشاهد الصورة الحقيقية التي تمثل جميع جوانب حياة الطوسي الثقافية فلينظر الى التبيان.

إن تفسير التبيان للشيخ أبي جعفر بعد نموذجاً ومثلاً واضحاً لمقدرة الطوسي العلمية والثقافية. إذ إنه يمثل بصورة رفيعة الثقافات التي اكتسبها خلال الأعوام التي مرت في حياته.

ويحدثنا الطوسي عن ظروف تأليف تفسيره بأنه لم يجد بين الشيعة قديماً وحديثاً من عمل كتاباً يحتوي على تفسير جميع القرآن ويشتمل على فنون معانيه. فأراد الطوسي أن يملأ هذا الفراغ بتفسيره لكلام الله عز وجل، لأن الذين كتبوا من قبله لم يزيدوا ولم يأتوا بشيء إلا النقل عن كتب الحديث وإثبات الروايات في تفاسيرهم دون أن يستوفوا ذلك، وأما علماء السنة من المفسرين، أمثال الطبري فكانوا بين مطيل في جميع فنون القرآن وبين مقصر اقتصر على ذكر غريبه، ومعاني ألفاظه وسلك الباقون المتوسطون في ذلك مسلك ما قويت فيهم همتهم وتركوا ما لا معرفة لهم به، فإن الزجاج والفراء وأمثالهم من النحويين أفرغوا وسعهم فيما يتعلق بالإعراب والتصريف. ومفضل بن سلمة وغيره استكثروا من علم اللغة واشتقاق الألفاظ، وإن المتكلمين كأبي علي الجبائي وغيره صرفوا همتهم فيما لا يتعلق إلا بالمعاني الكلامية، ومنهم من أضاف الى ذلك الكلام في فنون علمه فأدخل فيه ما لا يليق به من بسط فروع الفقه واختلاف الفقهاء كالبلخي وغيره. فهو - أي الطوسي - يشعر بأن الأمة محتاجة الى تفسير لكلام الله ولم يكن وحده يحس بهذه الفجوة بل إن جل العلماء قديماً وحديثاً أحسوا بهذا النقص فانبرى بينهم وشمر عن ساعديه ليأتي بتفسير يذكر في مواضع كثيرة منه أدلة الشيعة التي يخص بها الاستدلال على صحة مذاهبهم. والتبيان ينطوي على نواحي متعددة، ففي كل ناحية يبرز لنا الطوسي بشخصية جديدة لم نكن نعرفها حتى الآن أو لم يكن معروفاً لدينا بتلك الصورة.

فهناك الطوسي البلاغي والطوسي اللغوي والطوسي النحوي والطوسي الأديب فالطوسي يحتاج الى دراسة عميقة وصادقة في كل ناحية من هذه النواحي وحسبنا أن نلتقط جميع هذه الجوانب من تفسيره التبيان، والذي يهمنا الآن هنا أن نشير الى نبذة من هذه الجوانب وهي الناحية اللغوية للتفسير، لأن الطوسي قد أودع في تفسيره مجمل الأصول اللغوية العربية وأمهات المسائل الهامة فيها مع ذكر مصادرها التي فقدت كلها أو غالبيتها، فهذا التفسير مودع تلك المصادر الهامة التي تهم الباحثين في الجانب اللغوي، والتي كان التبيان من مراجعها الهامة، لا سيما وأن هناك مصادر فقدت أو احترقت ولم يكن لدينا نسخ كاملة منها، مثل تفسير الرماني وكثير من كتاب العين للخليل، وانني أعتقد أننا إذا تصفحنا التبيان، يمكن لنا أن نلتقط مقداراً كثيراً من تفسير الرماني، وكتاب العين للخليل وغيرهما.

تحلت ثقافة الطوسي العربية، والدينية، في تفسيره التبيان، الذي يعد دائرة معارف عربية واسعة الذيوع، فلقد عرض الطوسي فيه للغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والقراءات، والبلاغة، وغيرها من العلوم العربية، في مناسبة حديثة عن الآيات القرآنية في سعة بسط، وقوة عرض، وعظمة دراية بالمأثور وإلمام بالمنقول، وأضاف إلى كل ذلك ذوقه وشخصيته في التفسير، والشرح والبيان، ولا ضير أن نستطرد في تحليل الاتجاه اللغوي عن الطوسي في تبيانه:

١ـ يعرض الطوسي في كل آية وموضع للألفاظ اللغوية بالتفسير والشرح مشيراً الى فروع الكلمة وأصولها ولما قاربها أو شابهها، من الألفاظ والمشتقات يفسر مثلاً الرحمن الرحيم فيقول: «هما اسمان مشتقان من الرحمة.. موضوعان للمبالغة وفي رحمن خاصة مبالغة.. فإن أرادوا المبالغة حملوا على فعلان وفعيل كما قالوا: غضب فهو غضبان.

٢ـ وهو يتعرض لفقه اللغة، وهل الكلمة من أصل عربي أم أنها من الكلمات المعربة والدخيلة فيقول وقال بعضهم: إن لفظة الرحمن ليست عربية وإنما هي ببعض اللغة كقوله تعالى: ﴿**قسطاس**﴾ فإنها بالرومية، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**قالوا ما الرحمن**﴾ إنكاراً منهم لهذا الاسم، ولكن الطوسي يرفض هذا الفرض ويقول: والصحيح أنه معروف اشتقاقه من الرحمة ويدعم رأيه بقول اللغويين وأشعار الجاهليين. ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ﴾ ومعنى الحمد لله الشكر لله خالصاً... وقال بعضهم: الحمد لله ثناء عليه بأسمائه.. ثم يرجح القول الأول فيقول: «والأول أصح في اللغة لأن الحمد والشكر يوضع كل منها موضع صاحبه.

٣ـ قال ابن جريج إنما سميت اليهود يهوداً لقولهم: «إنا هدنا إليك» قال أعرابي يؤخذ بقوله على ما قال أبو عبيدة: فإني من مدحه هائد، أي تائب، أي لتوبتهم عن عبادة العجل. وقيل: إنما سموا يهوداً لأنهم نسبوا الى يهوذا أكبر أولاد يعقوب فعربت الذال دالا[١].

٤ـ النصارى: جمع نصران كقولهم سكران وسكارى ونشوان ونشاوى وقد سمع في جميعهم أنصار بمعنى النصارى وفي الأنثى نصرانة، إنما سموا بذلك لنصرة بعضهم بعضاً وقيل: لأنهم نزلوا أرضاً يقال لها: ناصرة وكان ينزلها عيسى فنسب إليها، فقيل: عيسى الناصري وقيل: لقوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٢].

٥ـ في جبريل ست لغات: جبرائيل. جبرئيل. جبرال. جبريل. جبريل. وجبرين.. وجبرائيل وميكائيل اسمان أعجميان أعربا، وقيل إن «جبر» عبد «وايل» الله مثل عبد الله، وضعف ذلك أبو علي الفارسي من وجهين: أحدهما أن «ايل» لا يعرف في أسماء الله في لغة العرب، والثاني: أنه لو كان كذلك لأعرب آخر الكلمة كما فعل في سائر الأسماء المضافة[٣].

٦ـ ونراه أيضاً يكثر من الإتيان بالمعاني اللغوية حقيقية كانت أو مجازية، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْمَغْضُوبِ﴾ يقول: أصل الغضب الشدة ومنه الغضبة الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبال المخالفة له، ورجل غضوب شديد الغضب، والغضوب الحية الخبيثة لشدتها، والغضوب الناقة العبوس.

٧ـ وكذلك نجده يأتي باللغة ويظهر لنا القرابة الوثيقة بين جذور الكلمات وما تفرع عنها في تسلسل متطور من المعنى الحقيقي للكلمة الى المعنى المجازي فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ هم المنجحون.. والفلاح النجاح.

قال الشاعر:

اعقلي إن كنت لما تعقلي
ولقد أفلح من كان عقل

(١) التبيان ج ١ ص ٢٨١.
(٢) التبيان ج ١ ص ١٨١.
(٣) التبيان ج ١ ص ٣٦٣.

يعني: من ظفر بحاجته وتقول: أفلح يفلح إفلاحاً وتقول: فلح يفلح فلاحاً والفلاح البقاء.. وأصل الفلح القطع... ومنه قيل للأكار فلاحاً، لأنه يشق الأرض، والفلاح المكاري لأنه يقطع الأرض.

٨ـ وهو يؤمن أيضاً بالاتساع اللغوي وذلك إذا اقتضى الحال فيقول في تكرار الرحمن الرحيم إن عادة القوم تكرير المعنى بلفظين مختلفين، اتساعاً في اللغة.

٩ـ لا يستشهد بالألفاظ النادرة واللغات الشاذة فإننا نراه يقول: وحتى لو كان التأويل يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم، وأما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك ولا يجعل شاهداً على كتاب الله. (مقدمة التبيان).

١٠ـ وهو شديد الاستقصاء للمعاني اللغوية للألفاظ وفي تحريه في تحديد المعنى اللغوي تحديداً واضحاً فالطوسي عندما يتعرض للقرآن من الوجهة اللغوية وغيرها لا ينساق وراء صناعته كسائر اللغويين فينصرف ويبعد عن جانب المعنى ويأخذ بالظاهر بل نراه يجعل كل همه ـ حيثما كانت هناك آراء مختلفة لغوية ـ في تبيين مقاصد اللغة من الناحية التي تخدم تفسير القرآن وتنسق معانيه وهو يميل في تفسيره اللغات الى ترجيح الاستعمال المستفيض الذي هو بمنزلة الخبر المتواتر فيقول في تفسير ﴿جَآءَهُمْ رَسُولٌ﴾: المعني بالرسول محمد ﷺ ويجوز أن يعني بها هنا الرسالة، كما قال كثير... وهذا ضعيف، لأنه خلاف الظاهر قليل لاستعمال.

١١ـ والطوسي يكثر من الاستشهاد بأشعار الجاهليين والإسلاميين، وبأقوال المولدين، والفلسفة اللغوية ظاهرة جلية في التبيان، حيث نراه يحاول رد الفروع اللغوية إلى أصل واحد، ويحاول أن يجعل بين الأصول المختلفة وجوه صلة وتناسب.

١٢ـ ويذهب الطوسي الى الإبدال اللغوي، ويستدل له بشواهد كثيرة في اللغة ومن مثل ذلك كلامه عن الصراط: قرأ بالسين وبالصاد، وأشم الصاد زاياً، وفي بعض الروايات إشمامها الزاي ما كان فيه ألف ولام وأما الصاد إذا سكنت وكانت بعدها دال نحو يصدر وفاصدع ويصدقون فاشم الصاد الزاي... فمن قرأ بإشمام الزاي فللمواخاة بين السين والطاء بحرف مجهور من مخرج السين وهو الزاي من غير إبطال للأصل ومن قرأ بالصاد فللمواخاة بين الصاد والطاء بالاستعلاء والإطباق.. والقراءة بالصاد أحسن. ثم يشرع في تفسير كلمة الهداية فيعود مرة أخرى الى كلمة الصراط ويستشهد بقول جرير بأنه معناه الطريق:

أمير المؤمنين على صراط

إذا اعوج الموارد مستقيم

وقول الشاعر: «فصد عن نهج السراط الواضح»، وقيل: إنه مشتق من مسترط الطعام وهو ممره في الحلق. والصاد لغة قريش، وهي اللغة الجيدة وعامة العرب يجعلونها سيناً والزاي لغة لعذرة.. يقولون: «ازدق، فيجعلونها زاء إذا سكنت.

١٣ـ ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا﴾ الخ.. إنه الثوم أبدل الثاء فاء، كما قالوا: جدث وجدف وآثافي وأثاثي[1].

١٤ـ كذلك نرى الطوسي يعالج الآيات القرآنية من الناحية النحوية، ويستخدم النحو لتفسير كلام الله، ومبيناً لمعانيه، وموضحاً لأغراضه، فهو يرجح إعراباً على إعراب، ويحمل الأسلوب على وجه دون وجه، حتى يستبين من ذلك المعنى المقصود، ويضفي على النحو أهمية خاصة في تفهم القرآن، وجوانب بلاغته ومن ذلك قوله في قوله تعالى: ﴿يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ يحتمل عيسى أن يكون منصوباً مثل ما تقول يا ابن عبد الله وهو الأكثر في كلام العرب، وإنما يجوز ذلك إذا وقع الابن بين علمين. ويحتمل أن يكون عيسى في موضع الضم، ويكون نداء أي كأنه قال: يا عيسى يا

(١) التبيان ج ١ ص ٢٧٥.

ابن مريم. ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾ الخ... فيوم ظرف للقول وهذه إشارة الى ما تقدم من قوله تعالى:

﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾[1] وجاء على لفظ الماضي وإن كان المراد به المستقبل. وليس ما بعد قال حكاية في هذا الوجه... ويجوز أن يكون المعنى على الحكاية وتقديره: هذا يوم ينفع أي هذا الذي اقتصصنا به يقع أو يحدث يوم ينفع، فيوم خبر المبتدأ الذي هو هذا الأمر، إشارة الى حدث، وظروف الزمان تكون أخباراً عن الأحداث، والجملة في موضع نصب على أنها في موضع مفعول. قال الفراء: يوم منصوب، لأنه مضاف الى الفعل وهو في موضع رفع بمنزلة يومئذ مبني على الفتح في كل حال... قال الزجاج هذا خطأ عند البصريين... ويجوز هذا يوم ـ منوناً ـ على إضمار هذا يوم ينفع فيه الصادقين صدقهم.. وهكذا نرى في تفسير كثيراً من آراء علماء النحو مبسوطة ومشروحة قد يميل الى رأي الآخر، وقد يكتفي بسرد آراء النحاة، واختلاف البصريين والكوفيين في المسألة. وكان الطوسي يؤمن بالقياس في النحو سالكاً نهج سيبويه، والفراء والفارسي، والرماني وابن جني، وأترابهم في هذه السبيل.

١٥ـ كذلك يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ـ التوبة ـ: معناه لكي تشكروا، وهذه لام الغرض. فالطوسي يسخر النحو ليستدل به على صحة عقيدة كلامية وإبطال رأي المجبرة فيضيف على ذلك: وفيه دليل على فساد قول المجبرة إن الله تعالى ما أراد من الكفار الشرك لأنه لو أراد كفرهم لقال: لتكفروا وذلك خلاف القرآن.

١٦ـ نراه حينا يرد على المفسرين آراءهم النحوية فيقول في قوله تعالى: **﴿ألم تعلم أن الله له ملك السموات...﴾** إنه التقرير والتنبيه الذي يؤول إلى الإيجاب كما قال جرير: ألستم خير من ركب المطايا... وأنكر الطبري أن يدخل حرف الاستفهام على حرف الجحد بمعنى الاثبات، والبيت الذي أنشدناه يفسد ما قاله وأيضاً قوله: «أليس ذلك بقادر...» وقوله: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ...﴾ وغير ذلك يفسد ما قاله.

من مصادر التبيان

إن كتاب التبيان حافل بالعديد من الآراء والمصادر التي اعتمد الطوسي عليها، ورجع في تفسيره إليها، واستدل بآرائها حيناً، ونقدها حيناً آخر، وأضاف إليها إضافات حيناً ثالثاً.

ومن أجل إعطاء صورة واضحة عن التبيان رأيت أن أشير في خاتمة هذا العرض السريع إلى أهم المصادر التي لفتت نظري، ولا شك أن في معرفة هذه المصادر ما يوضح لنا إيضاحاً جلياً الكثير من ثقافات الشيخ الطوسي واتجاهاته الفكرية معاً ومدى تأثره بالمفسرين الذين وجه نظرته إليهم.

قد احتوى تفسير التبيان للطوسي على كثير من الآراء اللغوية والنحوية، ويعد موسوعة غنية لمن يريد أن يراجع أقوال العلماء واللغويين في تفسير الذكر الحكيم، وقد أتى الشيخ الطوسي بكمية كبيرة من أقوال علماء مدرستي البصرة والكوفة، ومن مثل ذلك آراء الخليل بن أحمد في اللغة وتفاسيره اللغوية، وقد استفاد الطوسي من كتاب العين للخليل كثيراً، وتفسيره يزخر بآراء الخليل في اللغة والاشتقاق، مع أن كتاب العين للخليل قد فقد، ولكن يمكن أن نستخلص من التبيان الكثير من هذا الكتاب المفقود، ولو عني بعض الباحثين بهذا الأمر لأدوا خدمة جلى بالنسبة الى اللغة العربية.

١ـ من الكتاب لسيبويه المتوفى (١٨٨هـ) ويستشهد ببعض آرائه النحوية.

ب ـ من الفراء أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الباهلي (م ٢٠٧هـ)، وهو أول من

(١) سورة الأنعام.

درس تفسير القرآن في مسجد من مساجد بغداد، كما كان يلقي غير ذلك من دروس اللغة والنحو.

ج- من الزجاج. أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل وكان من أشهر تلامذة المبرد، وله معاني القرآن، أو إعراب القرآن ومعانيه وغير ذلك.

و- من أبي علي الفارسي: الحسين بن أحمد (أو محمد) بن عبد الغفار الغنوي الفارسي الشيرازي وهو من تلاميذ ابن السراج والزجاج، وله كتاب إعراب القرآن ومصنفات أخرى - توفي عام (٣٧٧هـ).

وللطوسي رأي خاص بالنسبة الى الاستشهاد بأشعار العرب الجاهليين فهو لا يأتي بهذه الشواهد اثباتاً لإعجاز القرآن وفصاحته، بل إنه يأتي بها قسراً وهو مسير في الاتيان بهذه الشواهد لا مخير كما يحدثنا هو بذلك في مقدمة تفسيره التبيان، فيقول:

«ولولا عناد الملحدين، وتعجرفهم لما احتيج الى الاحتجاج بالشعر وغيره للشيء المشتبه في القرآن، لأن غاية ذلك أن يستشهد عليه ببيت شعر جاهلي، أو لفظ منقول عن بعض الأعراب، أو مثل سائر عن بعض أهل البادية، ولا يكون منزلة النبي ﷺ (وحاشاه من ذلك) أقل من منزلة واحد من هؤلاء، ولا ينقص من رتبة النابغة الجعدي، وزهير وغيرهم، ومن طرائف الأمور أن المخالف إذا ورد عليه شعر من ذكرناه، ومن هو دونهم سكنت نفسه، واطمأن قلبه، وهو لا يرضى بقول محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، ومهما شك الناس في نبوته فلا مرية في نسبه وفصاحته. فإنه نشأ بين قومه الذين هم الغاية القصوى في الفصاحة، ويرجع إليهم في معرفة اللغة...» الى أن يقول: «وقد علمنا أنه ليس بأدون الجماعة في الفصاحة، وكيف يجوز أن يحتج بشعر الشعراء عليه، ولا يجوز أن يحتج بقوله عليهم، وهل هذا إلا عناد محض، وعصبية صرف، وإنما يحتج علماء الموحدين بشعر الشعراء، وكلام البلغاء اتساعاً في العلم، وقطعاً للشغب، وإزاحة للعلة، وإلا فكان يجب ألا يلتفت إلى جميع ما يطعن عليه لأنهم ليسوا بأن يجعلوا عياراً عليه بأولى من أن يجعل هو عليه السلام عياراً عليهم».

ولهذا الرأي من الأهمية والصواب ما لا يخفى على من درس الأدب الجاهلي، وما قيل في انتحاله.

وجدير بالذكر أن أنوه هنا عن بعض مصادر التفسير من حيث أهميتها، ولأجل الاطلاع على المراجع الهامة التي استقى الشيخ الطوسي منها تبيانه، ففي ثنايا تفسير التبيان نرى الشيخ يذكر أسماء تفاسير مختلفة ومتنوعة، كتفسير البلخي، والرماني، ومحمد بن بحر، والزجاج، والطبري، ومن كتاب خصائص القرآن لحسين بن علي المغربي. الى غير ذلك.

وقد نقد هذه التفاسير في مقدمة تفسيره، وكثيراً ما كان ينقل عن هذه التفاسير شارحاً الآيات القرآنية، أو أنه ينقدها بنقد ينبىء عن اطلاع وسعة باع، وقد اختص من بين تلكم التفاسير تفسير أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني، وتفسيره هذا «جامع التأويل لمحكم التنزيل».

وقد لعبت أيدي الزمان بهذا التفسير فأبادته، وقد قام الأستاذ سعيد الأنصاري من الهند بالتقاط نصوص هذا التفسير من مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير للفخر الرازي، وسماه «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» طبع في كلكته عام ١٣٣٠هـ، والشيخ الطوسي يكثر من الاستشهاد بقول أبي مسلم في لغوياته وتفسيره للآيات القرآنية.

بين الطوسي والرماني

وننتقل الى ناحية أخرى في هذا العرض السريع، وهي نظرة فيما يتعلق بآراء الطوسي، والرماني في تفسيريهما، وإن كان تفسير الرماني مفقوداً إلا أن الطوسي يشير إليه كثيراً، وقد وصفه الطوسي في مقدمته بأنه أصلح من سلك في التفسير مسلكاً جميلاً، وأصلح ما صنف في هذا الباب لولا إطالته.

فتفسير الطوسي يمكن أن يكون جامعاً لكثير من

المجلدات المفقودة من تفسير الرماني (الجامع) ولو قام أحد منا بمثل ما صنعه الاستاذ الأنصاري بالنسبة الى أبي بحر لأسدى خدمة عظيمة للقرآن وللعلم.

ويوجد الجزء السابع منه في باريس. أول ٦٥٢٣.

وقد صور معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية قسماً من تفسير الرماني عن نسخة عثر عليها في المسجد الأقصى، والنسخة جميلة ومشكولة، ويرجع تاريخ نسخها الى القرن السادس الهجري، وتقع في «١٥٠» ورقة من القطع المتوسط، وهي ناقصة من الأول والآخر، وتحمل رقم (١٦ ـ ٤٩٠) وتبتدىء بتفسير قوله تعالى، من سورة إبراهيم: ﴿يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ وَيَأۡتِيهِ ٱلۡمَوۡتُ مِن كُلِّ مَكَانٖ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٖۖ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٞ﴾وتنتهي بتفسير الآية ٣٥ من سورة الكهف وهي قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُۥ وَهُوَ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ قَالَ مَآ أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِۦٓ أَبَدٗا ٣٥﴾ وهذه المصورة صحيحة النسبة إلى الرماني بعكس تفسير «جزء عم» وهي محفوظة بدار الكتب المصرية ـ قسم المكتبة التيمورية ـ ففي رأيي أن هذه المخطوطة ليست صحيحة بالنسبة الى الرماني، وهي صورة طبق الأصل من تفسير الكشاف، فإذا سلمنا جدلاً بأن هذا التفسير حقاً للرماني يكون معنى ذلك أن الزمخشري انتحل تفسير الرماني، ونسبه الى نفسه، وأعتقد أن هذا يتنافى مع ما نعرفه من الظروف التي كانت تحيط بالزمخشري من ناحية منافسيه ومخالفيه في الرأي.

على أن تفسير هذا الجزء يتسم بسمة معاداة الاعتزال، ونحن نعرف أن الرماني كان معتزلياً، فهو ينتهز فرصة تفسيره لبعض الآيات ليحملها على تأييد آراء جماعة المعتزلة وقد وقع بعض الباحثين في خطأ الانتساب وأخذ يستنتج استنتاجات لا أصل لها.

وهكذا نرى الطوسي ينظر الى الرماني، وإلى آرائه بعين الاعتبار، فيقول في: «حم قد ذكر فيما تقدم أن «حم» اسم للسورة، وإنه أجود الأقوال. قال الرماني: وفي تسمية السورة بـ «حم» دلالة على هذا القرآن المعجز كله من حروف المعجم لأنه سمي به ليدل عليه بأوصافه. ومن أوصافه أنه مفصل قد فصلت كل سورة من أختها، ومن أوصافه أنه هدى ونور، فكأنه قيل هذا اسمه الدال عليه بأوصافه. . .

الدكتور مرتضى الشيرازي

تتارستان

كتب حيدر حيدر علي في نيسان سنة ١٩٩٤ عن تتارستان ما يلي:

تقع جمهورية تتارستان في جمهورية روسيا الاتحادية، الى الشرق من موسكو، فهي مثل الجزيرة في بحر كبير، وتربط مناطق روسيا بسيبيريا وروسيا بالجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى وعاصمتها مدينة قازان ومن مدنها الشهيرة مندلي وعباس وبلطة جي والمحمد ومحمد شاه وياقرجي والخ.

واليوم الوطني لتتارستان هو الـ ٣٠ من اغسطس من كل عام وهو يوم الاستقلال. وعلمها يتألف من اللونين الاخضر والأحمر وبينهما خط أبيض.

ويبلغ عدد سكان تتارستان (اليوم سنة ١٩٩٤) ٣،٨٠٠،٠٠٠ نسمة يعيش معظمهم في العاصمة قازان ويتوزع الباقون في انحاء البلاد.

القوميات الأساسية التي تعيش في تتارستان هي التتار واسمهم الآخر اتراك الشمال وقومية الشواش والروس والباشقرد والاذربيجانيين. . . وحسب النسب الآتية سكان تتارستان هم ٥٥٪ تتار و٣٥٪ روس و١٠٪ من ابناء ٧٥ قومية مختلفة.

٩٩٪ من التتار يعيشون خارج تتارستان. وهناك مناطق تترية كثيرة ما زالت حتى الآن محتلة من قبل روسيا. ذلك الاحتلال الذي استمر من العام ١٥٥٦م بعد حرب الروس الصليبية ضد مملكة قازان.

واليوم يعيش ٥٥٪ من التتار في مختلف المناطق الروسية و١٠٪ في جمهورية اوزبكستان والباقون في الولايات المتحدة الاميركية وكندا واستراليا والدنمارك

والسويد وفنلندا وجمهورية إيران الإسلامية وتركيا والصين الشمالية والشرقية واليابان ومصر وسوريا والسعودية وافغانستان والمانيا وفرنسا. و٢٣٪ من سكان العاصمة الروسية موسكو هم من التتار ويشكلون ١٠٪ من سكان سانت بترسبورغ.

أول من دخل تتارستان من المسلمين الشيعة هم من سواد العراق وإيران. وكان ذلك في زمن العباسيين. وفي مدن بلغار (الاسم السابق لتتارستان) الكثيرة كانت للشيعة احياؤهم ثم ازداد عددهم حتى وجد سفراء بغداد الى بلغار، آلاف الشيعة من العراق وإيران. عند قدومهم بطلب من الملك شهر بلغار. وفي عام ٩٢٢م وقعت الأحداث المعروفة عندما وصلت قافلة الخليفة من بغداد وقبول الملك الماس خان الاسلام ديناً رسمياً للدولة. والشيء البارز في تتارستان انه لم يسبق ان وقعت أي احداث ضد الشيعة، حيث يعيش التتار سنّة وشيعة معاً متعاونين. وكانت الحوزات العلمية والحسينيات منتشرة في بلغار، وفي كل قرية حسينية. نذكر منها على سبيل المثال ـ حسينية إبراهيم وحسينية مصره وغيرها.

حكم الشيعة بلغار في مراحل مختلفة من التاريخ ومن هؤلاء الحكام علي ميرزا وعلي دوست، وعليدار.

اضافة الى الشيعة التتار عاش في هذه الأرض آلاف الإيرانيين والعرب من الشيعة.

اما اليوم فأبناء الشيعة من التتار نسوا هويتهم الشيعية. وأما كيف حدث ذلك؟ ولماذا؟ فبعد الانقلاب الشيوعي الدموي لم يعان المسلمون من مشاكل كبيرة في تتارستان خلال قيادة لينين، رغم انه حارب حتى المسيحيين الروس. ونستطيع أن نضرب مثلاً على ذلك، في بناء المساجد والحسينيات وطباعة الكتب أيام حكمه، اما بعد موته، فبدأت المذبحة ضد المسلمين جميعاً حين اعلن ستالين حربه على المسلمين وتمّت مصادرة جميع اوقاف اتباع المذاهب الإسلامية الخمسة واملاكهم وبلغ عدد المدارس والحوزات التي اقفلت في تتارستان والمناطق التتارية المجاورة لها ٣٢٠٠ مدرسة



عاصمة تتارستان. . . قازان

وحوزة علمية، بما فيها اشهر المعاهد الدينية مثل القاسمية للشافعيين ومعهد الحسينية للشيعة، والمحمدية للاحناف.

الجدير بالإشارة ان كل المدارس والحوزات العلمية كانت في المساجد ويقدر عدد رجال الدين الذين قتلوا على أيدي الشيوعيين بأكثر من ٣٥،٠٠٠ عالم. ولم يبق من الاساتذة والملالي وشيوخ الإسلام على قيد الحياة سوى ثلاثة علماء، اما الباقي فإما قتلوا أو فقدوا أو هاجروا وهذا ما حدث للمذاهب الإسلامية الأخرى أيضاً.

في الستينات، وبعد موت ستالين، اخذ النظام الشيوعي في تغيير سياساته إزاء المسلمين وذلك بتعيين رجال المخابرات كمشرفين دينيين في المساجد. ومن النتائج السيئة لهذه السياسة المشبوهة ـ محو الكثير من عقائد ابناء المذاهب الخمسة، لأن رجل الدين في المسجد هو المشرف العام على كل نشاطات المسجد. ففي ظروف عدم وجود رجال دين تقوم السلطة بتعيين رجالها للقيام بالتوجيه السياسي والعقائدي لمصلحتها. هكذا فقد أهل الشيعة وأبناء المذاهب الإسلامية الأخرى الكثير من كتبهم التي أحرقت، والحسينيات

التي هدمت وقتلت العلماء ولم يبق منهم احد حياً وكانوا يجيدون التحدث باللغتين العربية والفارسية. وتوجد لدينا معلومات دقيقة على انه قبل الانقلاب الشيوعي في اكتوبر ١٩١٧م، كان كل واحد من اثنين من التتار يفهم اللغة العربية أو الفارسية.

من المعروف ان سكان تترستان هم ١٠٠٪ من المسلمين. فمنهم ٥٥٪ من الاحناف و٣٢٪ من الشافعية و١٣٪ من المالكية و٢٠٪ من الشيعة.

نحن الشباب، ومن نجا من المذبحة الشيوعية نحاول محاولة اخيرة لانقاذ اسلامنا في ظروف يقوى فيها موقف المناوئين لنا ولا يوجد عندنا جهة تدعمنا ولن نستطيع ان نحقق أي نجاح لأنه لا توجد عندنا الحسينية أو المركز الإسلامي ولا الكتب ولا دار الطباعة ولا حتى امكانيات مادية لبناء هذه المراكز والحسينيات.

ونحن لدينا مشروع كبير وهو بناء مركز إسلامي فيه حسينية وحوزة علمية ومكتبة ودار للطباعة، تقدر تكاليف هذا البناء وتجهيزاته بـ ١٣،٠٠٠ دولار أمريكي، وإذا كنا لا نملك هذا المبلغ والجهات الإسلامية الأخرى لا تقدم لنا شيئاً ونحن ننتظر اليد التي ستمتد إلينا بالعون الأخوي.

حيدر حيدر علي ـ تتارستان

تجارب الأمم وتعاقب الهمم والكتابة التاريخية عند مسكويه

«كل من يتقدم من دراسة الطبري إلى دراسة مسكويه، يجد أن مؤهلات الأخير لتأليف التاريخ أعظم جداً من مؤهلات سلفه، وكانت لديه ميزة كبيرة في أخبار عصره من معرفته الشخصية بالرجال المشهورين. إذ كان قادراً على الحصول على المعلومات من مصادرها الأصلية. أضف الى ذلك، أنه كان عارفاً بمناهج الإدارة والحروب في عصره، مما يسّر له وصف الأحداث وصف عارف، والحكم على الأعمال حكم واقف على دقائقها».

(مارغوليوث، دراسات. ص ١٤٣)

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق أمرين:

الأول، التعرف على مسكويه المؤرخ، باعتباره واحداً من كبار مؤرخي الحقبة الإسلامية.

الثاني، تتبع تطور علم التاريخ عند العرب، من خلال كتاب تجارب الأمم ودور مؤلفه مسكويه في هذا المجال.

والدافع لهذا البحث، ندرة الدراسات والأبحاث عن مسكويه المؤرخ وعن كتابه «تجارب الأمم وتعاقب الهمم».

وقبل المباشرة بموضوعنا، أودّ أن أؤكد على موضوعتين:

الأولى، أنه لا يمكننا، دراسة على عمل تاريخي من دون دراسة واسعة وشاملة للمؤرخ الذي كتبه. فليس هناك كتابة تاريخية مستقلة عن المؤرخ. إلا أن هذا، يجب أن لا يعني على الإطلاق، أن تدخل «المؤرخ» بتاريخه على عمل سلبي وابتعاد عن الحقيقة والموضوعية. فبقدر ما نتعرف على المؤرخ (حياته، تفكيره، مصادره.. الخ) سيكون بمقدورنا ليس فقط إدراك نوعية الأحداث التي أوردها، وأسباب انتقائه إياها عن غيرها، بل أيضاً وهذا هو الأهم سيكون بمقدورنا أن نسير بالاتجاه الصحيح للاقتراب من الحقيقة.

إن معرفتنا بأن مسكويه كان فيلسوفاً ورجل أخلاق، وتعرفنا على اتجاهاته وأوضاعه السياسية والاجتماعية والفكرية وآراء أصحابه وأخصامه، سيفسر لنا الكثير من تاريخه. ولهذا شدد ابن خلدون على الواجبات والمهام التي يجب أن تتوافر في المؤرخ.

أما الموضوعة الثانية، فهي أنه، لكي نقدر ونقيّم عملاً تاريخياً، علينا أن ندرك بصورة دقيقة المنطلقات التي نظر بها المؤرخ الى عمله. هذه المنطلقات ذات الخلفية الاجتماعية والتاريخية، تحتم علينا دراسة بيئته الاجتماعية والتاريخية، وهذا ليس بالعمل السهل. إذ لا

يكفي الاطلاع على كل ما كتب عن هذه البيئة من كافة النواحي والأوجه للخلوص الى نتائج سليمة، بل الأهم أن نضع أنفسنا مكان المؤرخ ونتعامل معه انطلاقاً من مفاهيم عصره ومن قوانين العلاقات والصراعات التي حكمت تلك الفترة، والتي انعكست بدورها على كتابته بشكل أو بآخر.

على أنه يجب أن لا يفهم من قولنا هذا بأنه دعوة «للتقوقع» في مفاهيم الماضي، ونظرة أحادية الجانب في تفسير وتأويل التاريخ. فالتمثل بالكاتب المؤرخ هو الوجه الأول للتقييم، أما الوجه الثاني، فهو إدراك ذاك الماضي على ضوء الحاضر، عندها يمكننا الخلوص الى تقييم سويّ للمؤرخ وأعماله.

الأمر متداخل وليس متناقضاً، فالعمليتان مرتبطتان بعضهما ببعض ومتداخلتان في آن معاً، والانزلاق في ترجيح إحداهما على الأخرى أمر كثير الوقوع، وما علينا إلا أن نظل في محاولتنا للإمساك بكلا الخيطين دون أن نسمح لأحدهما بشدنا إليه على حساب الآخر. إلا أنه يجب أن لا يعني ذلك الدعوة لتقييمين مستقلين، الأول على ضوء الماضي، والثاني على ضوء الحاضر، بل الاستفادة من معارف الحاضر لقراءة ذاك الماضي. ولا يتسع المجال هنا لتوضيح وإثبات ما أشرت إليه، فالمقصود هو تحديد بعض عناصر منهجية هذا البحث.

ـ ١ ـ

الكتابة عن مسكويه تعترضها مجموعة من الصعاب، القسم الأكبر منها لا يواجه أي دارس لأحد كبار كتّاب الحقبة الإسلامية، خاصة تلك التي عاش خلالها صاحب كتاب تجارب الأمم. أي القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

فهذا العصر هو عصر الكبار: الهمذاني، الثعالبي، التوحيدي، ابن حزم، ياقوت، القفطي... الخ. الذين لم يخل أي كتاب تراجم وضع في عصرهم أو في العصور التالية عن ذكرهم. والذين تحفل المطبوعات الحديثة بالدراسات عنهم وعن مؤلفاتهم، الأمر الذي أتاح الوصول الى مجموعة تحديدات أصبحت حقائق ثابتة حول مجمل ما يتعلق بهم: أسمائهم، حياتهم، علومهم، تقييم تلك العلوم... إلخ. في حين أن مسكويه، والذي عاش بينهم وفي عصرهم وكان على صلة مباشرة ببعضهم، فلقد أهمل من بعض كتّاب التراجم في عصره وفي العصور اللاحقة. واختلف حوله في كل شيء في اسمه وأصله، وسنة ولادته ومكان وفاته، وفي مسلكه وتقييم علومه ومؤلفاته.

هذا الإهمال من القدماء والذي استمر بشكل تام حتى مطلع هذا القرن، والمستمر لغاية اليوم فيما يتعلق بكونه مؤرخاً، هو إحدى هذه الصعوبات، كذلك الخلاف الحاد حوله مؤلفاته هو المشكلة التالية. خاصة وأن الدراسات العربية الحديثة، اقتصرت في معظمها على دراسة مسكويه «الفيلسوف» وغلب على اصحابها وجهة الدفاع الكامل عن مسكويه وفلسفته، رافضين الأخذ بالانتقادات التي وجهت إليه، رادّين كل ما قيل بحقّه الى «العداوات الشخصية والحقد...» متبنّين ما يحلو لهم من أقوال القدماء بحق مسكويه دون الأخذ بعين الاعتبار وبالحماس نفسه أقوال خصومه(*).

أما المستشرقون، فبالرغم من أهمية الإشارات والملاحظات التي دوّنها مرغوليوث عن مسكويه في مقالتين صغيرتين، بالإضافة الى مقدمة كيتاني(*)، فإن ما أورده اللاحقون في الموسوعات التي صدرت فيما بعد، لم تزد عن الأمر شيئاً بل كانت في الواقع أقل مما كتبه وأشار إليه السابقون. فيما انصبّت أعمال البعض على تأكيد اكتشافهم لمسكويه الفيلسوف(*). ومع ذلك فما زال مسكويه الفيلسوف والطبيب والكيميائي والمؤرخ والأديب مدار بحث وتدقيق.

المصادر والمراجع

إن الكتب العربية القديمة خاصة تلك التي تعرف بكتب التراجم، هي أهم مصادرنا للتعرف على

(*) انظر دراسة المصادر والمراجع.

مسكويه، كذلك كتب ومؤلفات الذين عرفوه وكانوا على صلة به من فلاسفة وأدباء. رغم أنه ليس هناك بين المؤلفين العرب القدماء من تناول مسكويه بالبحث والتحليل لسائر أبواب فكره أو بعضها حتى يمكن أن يصدر أحكاماً صحيحة لها قيمتها. . . ففيما أغفل البعض حتى عن ذكره، اكتفى الآخرون بإيراد شيء يسير عن سيرته ومؤلفاته ونشاطه، مختلفين في تقييمه. البعض يهاجمه، والبعض الآخر يتخذ موقفاً مخالفاً لذلك. بل إن المؤلف الوحيد قد يكون في كتاب واحد تارة خصماً له وتارة صديقاً له(١).

من هؤلاء الكتّاب الذين عاشوا في عصر مسكويه وعرفوه وعرفهم، هناك: المنطقي، التوحيدي، ابن النديم، الثعالبي، ابن سينا، والهمذاني.

المنطقي وهو أبو سليمان السجستاني (٣٠٠ ـ ٣٧٥هـ) كان تلميذاً ليحيى بن عدي تلميذ الفارابي الأول، وكان عظيم زمانه وله الكتاب المشهور «منتخب صوان الحكمة»(٢). وأهمية ما يقوله، يعود الى أن التوحيدي الذي يعتبر من المتحاملين على مسكويه، يقرّ بدقة نظر المنطقي وحسن تقييمه، الذي يورد مختصراً للوظائف التي احتلها مسكويه منذ صحبته للوزير المهلبي وحتى صمصام الدولة. معدداً المواضيع التي كتب فيها، مشيراً الى كثرة مؤلّفاته وبلاغته مختتماً كلامه عنه بالقول «وقصة فضائله وأحواله وسيره تستدعي طولاً»(٣).

والواقع أن معظم الذين دافعوا عن مسكويه يستندون الى أقوال المنطقي للرد على أبي حيان التوحيدي وهو خير من حدثنا من القدماء عن مسكويه وكان يتحامل عليه كثيراً(١). وكان التوحيدي (٣١٠/ ٣٢٠ ـ ٤١٤هـ) الذي يصفه متز بأنه ربما كان من «أعظم كتّاب النثر العربي على الإطلاق» و«لم يكتب في النثر العربي بعد أبي حيان ما هو أبسط وأقوى وأشد تعبيراً عن مزاج صاحبه مما كتب أبي حيان»(٢). قد عرف مسكويه عن قرب وعاشره فهو أهم من كتب عنه «وأغزرهم»، إلا أن الصفة الملازمة والتي يجمع عليها الكثيرون أنه كان متحاملاً ضد كل من «وفق في حياته من الكتّاب في زمانه»(٣). فلقد كان التوحيدي حسب ما يراه «فناناً غريباً بين أهل عصره، وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ويتقدم عليهم»(٤). أما صاحب كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام فيتهم التوحيدي بـ «سخف اللسان وقلة الرضا

---

(١) عزت، عبد العزيز، ابن مسكويه. فلسفته الأخلاقية ومصادرها. القاهرة ١٩٤٦، ص ١٤٦. (عزت، ابن مسكويه).

(٢) المنطقي، أبو سليمان السجستاني. منتخب صوان الحكمة. وقد نقل ليون كيتاني قطعة من هذا الكتاب في مقدمته التي وضعها للجزء الأول من كتاب تجارب الأمم لمسكويه، الذي نشر ضمن مجموعة جب التذكارية سنة ١٩٠٩.

(٣) Caetane, L:Préface Ibn Miskawayh. Gib memorial . VII, I, 1990, P. XXIIX.

وينقل كيتاني عن المنطقي ما نصه: «أبو علي أحمد بن مسكويه قد صحب الوزير أبا محمد المهلبي في أيام شبيبته ثم اتصل من بعد ذلك بخدمة الملك عضد الدولة إلى أن فارق عضد الدولة الدنيا وأما تحرمه بصحبة الأستاذ الرئيس أبي الفضل بن العميد أبي الفتح ذي الكفايتين والملك صمصام الدولة ومن بعد ذلك كونه في الحضرة العالية بالري وتخصيصه بسائر الأكابر الى وقتنا هذا فمما لا يحتاج الى شرح لاشتهاره. وله كتب في جميع الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والحساب والصنعة والطبائخ. وغير ذلك مما تركته ولم أنقله لكثرته. وكان ذلك مع البلاغة الجيدة والخط الحسن ولطف الصنعة. وإياه قصد أبو حيان التوحيدي بمسائله التي يسميها «الهوامل»، فأجابه عنها بالأجوبة التي سماها «الشوامل» وقصة فضائله وأحواله وسيره تستدعي طولاً. . .».

(١) عزت، ابن مسكويه، ص ١٤٧.

(٢) متز، آدم. الحضارة العربية في القرن الرابع الهجري. ترجمة محمد أبو ريدة. مكتبة الخانجي، القاهرة ودار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٦٧م، ج/١. ص ٤٦٥ (متز، الحضارة).

(٣) عزت، ابن مسكويه، ص ١٤٧.

(٤) متز، الحضارة، ج/١، ص ٤٧٧.

واتخاذه الثلب ديدناً[١]. وعلى كل حال، فالتوحيدي نفسه يقر ببعض هذه التهم[٢].

يعرض التوحيدي لمسكويه في أربعة من كتبه «المقابسات»[٣] ص ٣٢٦. «مثالب الوزيرين»[٤] حيث يعرض له خمس مرات: ص ٢٣ ـ ٢٤، ٢٠١، ٣٢٦، ٣٤٦؛ ٤٦٤. ثم في «الإمتاع والمؤانسة»[٥] سبع مرات: ج/١. ص ٣٢د ٣٥ ـ ٣٦، ٤٨ ـ ٤٩، ١٣٦. ج/٢، ص ٢، ٣٩. ج/٣. ص ٢٢٧. وأخيراً في كتابه

(١) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ط/مصر، ص ١٥٦.

(٢) يذكر التوحيدي، أن أسباب تهجّمه على البعض، يعود الى عدم اهتمامهم به، فيما ينعمون بالأنعام على من هم أقل كفاءة وعلماً منه. ويحدد سبب وضعه لكتاب «مثالب الوزيرين» في حق الصاحب بن عباد وابن العميد، بقوله «لما نالني هذا الحرمان (من الصاحب) الذي قصدني به وأحفظني عليه... أخذت أتلافى ذلك بصدق القول عنه في سوء الثناء عليه والبادىء أظلم» ويتابع «ولئن منعني ماله الذي لم يبق له فما حظر على عرضه الذي بقي بعده».
لكن، إذا كان الحق والإنتقام من أسباب تهجمه على الآخرين، إلا أنه يؤكد صدق رواياته، وبأنه لم يكذب فيما روى بل جمع المثالب الموجودة عند هؤلاء، وهذا كان انتقامه. ولم يمنعه ذلك من إيراد حسن وفضائل من انتقدهم. فلم يقتصر في أحاديثه عن الوزيرين «على ما كان طالباً لمقتهما وداعياً الى الزراية عليهما وباعثاً على سوء القول والاعتقاد فيهما» بل ذكر «ما شاع من فضائل لم يثلثهما فيها أحد في زمانهما ولا كثير من تقدمهما».
من هنا جاء حديثه عن الكرم والبخل، والنقص والزيادة، والرزانة والسخف، والكيس والبله، والشجاعة والجبن، والوفاء والغدر، والسياسة والإهمال، والخطأ والصواب والرحمة والقسوة... الخ. (انظر التوحيدي أبي حيان. مثالب الوزيرين تحقيق الكيلاني. دمشق ١٩٦١، ص ٩ و١٠ و١٣ و٨٧ و٣١١). (مثالب الوزيرين).

(٣) التوحيدي، أبو حيان، المقابسات، ط/السندوبي، مصر ١٩٢٩ (التوحيدي المقابسات).

(٤) التوحيدي، مثالب الوزيرين، حققه الكيلاني، دمشق ١٩٦١، (مثالب الوزيرين).

(٥) التوحيدي، الإمتاع، المؤانسة. حققه أحمد أمين الزين، القاهرة ١٩٥٣، وأعادت طبعه دار مكتبة الحياة، بيروت (الإمتاع والمؤانسة).

«الصداقة والصديق»[١]، ص ٦٧ ـ ٦٨.

ويمكننا تلخيص آراء التوحيدي بمسكويه على الوجه التالي:

١ـ إن مسكويه لم يكن طويل الباع في الفلسفة النظرية. ولم يحصل فيها الكثير على الرغم من الفرص العظيمة التي أتيحت له من وجود أساتذة ممتازين قيمين بالعلوم الحكمية مثل المنطقي وأبي الحسن العامري، وهو يعزو ذلك الى قصور فهم مسكويه، ويؤيده في هذا الرأي ابن سيناء، كما سنرى لاحقاً[٢].

٢ـ إن مسكويه كان حريصاً على الدنيا وعلى طلب المال، وأن هذا هو الذي يفسر اشتغاله بالكيمياء وأنه كان بخيلاً كل البخل حريصاً على طلب الدنيا لدى أصحاب السلطان، غير حر في نفسه ولا زاهد في شؤون الحياة[٣].

٣ـ إن مسكويه كان منافقاً يعظ بما لا يتعظ هو به، ويدعو الى أخلاق لا يقوم هو عليها في سلوكه.

وإلى هذه النقاط الثلاث، التي لخَّص بها عبد الرحمن بدوي[٤] آراء أبي حيان بمسكويه، نضيف:

٤ـ إن مسكويه كان لطيف اللفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشي... ذكيّ، حسن الشعر، نقي اللفظ[٥].

٥ـ إن مسكويه كان من الرجال المهتمين بالعلم والموصفين بين الكبار، مثل أبي الوفاء المهندس وأبي زرعة المتفلسف[٦].

(١) التوحيدي، الصداقة والصديق، دمشق ١٩٦٤، (الصداقة والصديق).

(٢) الإمتاع والمؤانسة، ج/١، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) من مقدمة عبد الرحمن بدوي لكتاب مسكويه. الحكمة الخالدة، القاهرة ١٩٥٢.

(٥) الإمتاع والمؤانسة ج/١، ص ١٣٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

هذه ملخص آراء التوحيدي بمسكويه كما وردت في مجمل كتبه التي أشار فيها إليه. وهي توحي بأن التوحيدي متناقض في أقواله بحق الرجل، وهذا ما أشار إليه آركون[١] وبنى عليها موقفه الرافض لاتهامات التوحيدي بحق مسكويه. فإلى أية درجة بلغ تحامل التوحيدي على مسكويه؟ وهل التناقض في أقواله دليل على ضعفها ودعوة لعدم الأخذ بها؟.

لنر أولاً كيف يتحدث التوحيدي عن صديقه الذي أسدى إليه خدمة لا تنسى أي أبو الوفاء المهندس (٣٣٦ ـ ٣٧٦هـ) وكان أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة ومن كبار المترجمين، وقد لقي التوحيدي في آرجان بفارس فوصله بالوزير ابن العارض الملقب بابن سعدان، فلقي عنده الرعاية والتكريم. وقد أهدى التوحيدي كتابه «الإمتاع والمؤانسة» الى أبي الوفاء اعترافاً بفضله وجميل صنعه. كما أن التوحيدي ختم كتابه الإمتاع برسالة شكوى من البؤس ورجال المعونة موجهة إلى أبي الوفاء المهندس تدلل على مدى اعتماده على صداقته ومؤازرته[٢].

هذه الصداقة التي ربطت بين التوحيدي وأبي الوفاء لم تمنع أبا حيان من إظهار إحدى نواقص صاحبه فيقول «وأما أبو الوفاء فهو والله ما يقعد عن المؤانسة الطيبة والمساعدة المطرية والمفاكهة اللذيذة. . . ، إلا أن لفظه خراساني وإشارته ناقصة، هذا مع استفاده بمقامه الطويل ببغداد، والبغدادي إذا تخرسن كان أحلى وأظرف من الخراساني إذا تبغدد»[٣].

إذاً، فالتوحيدي لا يتردد في إظهار حسنات وسيئات صديقه أبي الوفاء. فلا عجب إن أبرز مساوىء خصومه. وهو بذلك يؤكد ما قاله من أنه لم يكذب فيما

(١) Arkoun, M, Miskawayh hpilosophe et historien. J. vrin, paris 1970, (آركون مسكويه ص ٢ ط ـ ٤٣.

(٢) انظر الإمتاع والمؤانسة، ج/١، ص ١ ـ ١٨ و، ج/٣، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٩.

(٣) الصداقة والصديق، ص ٦٧.

روى بل جمع المثالب الموجودة عندهم وأبرزها، ولم يمنعه ذلك من ذكر بعض فضائلهم[١].

على ضوء كل هذا، كيف ننظر الى اتهامات التوحيدي وأقواله المتناقضة في الظاهر، بحق مسكويه؟.

لا شك أن التوحيدي كان يعاني من عقدة اضطهاد وظلم الآخرين والمجتمع له. ومن يقرأ رسالته إلى أبي الوفاء المهندس والتي ختم بهها كتابه «الإمتاع والمؤانسة» وضمّنها شكواه من حالة البؤس التي يعيش فيها وسوى حظه، وظلمه، وعدم تقدير كفاياته[٢]. يفهم نقمته وقسوته في أحكامه على كل من نعم بالتقدير المادي والمعنوي من أهل زمانه. وأشد قسوة وعدائية مع من ظلمه أو قلل من قدره وقيمته. ولا يجد طريقة للانتقام سوى بالبحث عن عيوب الآخرين وسقطاتهم وزلاّتهم وإبرازها، منتقصاً من مكانتهم الشخصية والاجتماعية والعلمية. وطريقته في ذلك، البحث عن العيوب الصغيرة والموضوعية عند هؤلاء، فيظهرها ويشير إليها دون الإشارة الى محدوديتها أو ظروفها أو أوانها، ويعمد الى تعميمها وتضخيم نتائجها وإطلاق الأحكام على ضوئها. فإذا ما سأل مسكويه عن الفرق بين «تَفعال وتِفعال فقد اشتبها؟» ولم يجبه، فلأنه على حد قول التوحيدي لم يكن «له فيها مطلع» يخرج بحكم قاس وغير دقيق على مسكويه وأهل العلم في زمانه بأن ذلك «دليل على دثور الأدب وبوار العلم والإعراض عن الكدح في طلبه»[٣].

وكذلك يأخذ التوحيدي[٤] من عمل مسكويه بالكيمياء كان في مطلع شبابه، كما أن هذا الاهتمام أو الهوس بتحويل المعدن الى ذهب قد شد الكثيرين من أصحاب العلم والفلسفة. حتى أن شيخ التوحيدي أبا

(١) انظر هامش، ص ٢١ رقم ٦.

(٢) الإمتاع والمؤانسة، ج/٢، ص ٢.

(٣) المصدر نفسه، ج/٢، ص ٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

سليمان المنطقي أكبر علماء بغداد في زمامه، قال، وحسب رواية التوحيدي نفسه، بإمكان حصوله[١].

ولن ندخل في تفاصيل التهم الأخرى الشخصية منها خاصة[٢] فقد أوفاها عزت وآركون مناقشة ودحضاً[٣]. إنما نخلص الى القول، بأن الأحكام التي أصدرها التوحيدي بحق مسكويه إنما استندت إلى بعض الهفوات، والأخطاء والعيوب التي لا يخلو من بعضها إنسان، وجرى تضخيمها وتعميمها لتعطي انطباعاً وأحكاماً غير دقيقة ولا تعكس بأي حال حقيقة الرجل الشخصية والاجتماعية والعلمية. يكفي أن نستشهد بأقوال أبي سليمان المنطقي الذي يعتبره التوحيدي أستاذه وشيخه والذي يصفه بأنه كان بين أهل زمانه «أدقهم نظراً، وأقعرهم غوصاً، وأصفاهم فكراً، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر»[٤]. فهو خير من يرد على أبي حيان فيما يرويه عن مسكويه. فأبو سليمان يصف مسكويه بأنه كان ذا شخصية محبوبة عند سائر الأمراء والوزراء، وأنه معروف يجلّه الناس قاطبة لأن سمعته الحسنة سبّاقة إليهم. وإنه عالم له القدح المعلّى في التأليف في سائر أبواب المعرفة، وأنه كان غريز الإنتاج في هذا الباب وأنه كان يؤدي ذلك في أسلوب شيّق على درجة فائقة من البلاغة، وأن هذه المؤلفات كان لها حظ الإقبال والتقدير على سائر الناس. كما يذكر أبو سليمان، أن مسكويه كان كفؤاً أن ينازل في الأدب أهل زمانه من الكتّاب إذا ساجلوه. وهذا ما فعله مع التوحيدي نفسه عندما قصده هذا الأخير بمسائل معيّنة وضعها في رسالة سمّاها «الهوامل» فأجابه مسكويه عنها في رسالة أخرى سماها «الشوامل». وعلى الصعيد الشخصي يؤكد أبو سليمان أن مسكويه كان رجلاً فاضلاً

(١) المصدر نفسه، ج/١، ص ٣٥ ـ ٣٦، ج/٢، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر عزت، ابن مسكويه، ص ١٤٨ ـ ١٥١. وآركون مسكويه، ص ٣٩ ـ ٣٨.

(٤) الإمتاع والمؤانسة، ج/١، ص ٣٣.

سيرته حسنة وأخلاقه طاهرة[١].

إذا كانت شهادتيّ التوحيدي وأبي سليمان المنطقي بحق مسكويه من أهم شهادات معاصريه والتي استحوذت على اهتمام الباحثين. فهناك أيضاً شهادات معاصرين آخرين وإن لم تكن بالأهمية نفسها. من هؤلاء: الثعالبي، أبو منصور (ـ ٤٢٩هـ) صاحب «يتيمة الدهر» و«تتمة اليتيمة»، وقد خصص مسكويه، بأربع صفحات في التتمة[٢]. والخوارزمي، أبو بكر (ـ ٣٨٣ أو ٣٩٣هـ) وقد ذكر مسكويه في إحدى رسائله[٣]. والهمذاني، بديع الزمان (٣٨٩هـ) الذي تبادل رسالة اعتذار مع مسكويه[٤] وأخيراً هناك من معاصريه ابن سينا التي تستحق روايته عن مسكويه. التوقف قليلاً أمامها.

الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ ـ ٣٢٨هـ) عرف مسكويه لكنه كان على علاقة سيئة به. وليس لدينا من أقواله بحق مسكويه سوى روايتين، الأولى نقلها القفطي ـ ٦٤٦هـ) وفيها يتهم ابن سينا مسكويه بـ (عسر الفهم)[٥]. والثانية نقلها البيهقي (ـ ٥٧٥هـ)، وهي وإن كانت تصب في الاتجاه نفسه أي الطعن بعلوم مسكويه الفلسفية، إلا أنها الأهم لأنها تروي تفاصيل ما حصل وتتيح لنا تحليل نتائجه. إذ تذكر تلك الرواية أن ابن سيناء «كان مؤذياً، دخل على الحكيم أبي علي بن مسكويه صاحب تجارب الأمم... والتلامذة حوله

(١) انظر عزت، ابن مسكويه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨. انظر هامش، ص ٤ رقم ٣.

(٢) الثعالبي، تتمة اليتيمة. طهران ١٩٣٤، ص ٩٦ ـ ١٠٠.

(٣) الخوارزمي، الرسائل، القسطنطينية ١٢٩٧.

(٤) الهمذاني رسائل، بيروت.

(٥) القفطي، جمال الدين. إخبار بأخبار الحكماء. دار الآثار ـ بيروت، ص ٢١٧ و٢١٨. ونقل ما نصه (قال أبو علي ابن سيناء في بعض كتبه وقد ذكر مسألة فقال فهذه المسألة حاضرت بها أبا علي بن مسكويه فاستعادها كراتٍ وكان عسر الفهم فتركته ولم يفهمها على الوجه. هذا معنى ما قاله ابن سيناء لأنني كتبت الحكاية من حفظي).

فرمى أبو علي (ابن سينا) إليه جوزة وقال بيِّن مساحة هذه الجوزة بالشعيرات. فرفع ابن مسكويه أجزاء في الأخلاق ورماها الى ابن سينا وقال: أما أنت فأصلح أخلاقك أولاً حتى استخرج مساحة الجوزة وأنت أحوج إلى إصلاح أخلاقك مني إلى مساحة الجوزة...»[١].

هذا النصر له أهميته، كما يقول عزت، «لأنه يوقفنا على أن مسكويه في شيخوخته اهتم بالفلسفة وبتدريسها ويلقي الضوء واضحاً على طباع مسكويه وخصاله، لأن رده على ابن سيناء كان رد عالم فيه كثير من الأدب، وهذا بخلاف أخلاق الشيخ الرئيس، وربما كانا له العذر في تطاوله على علماء عصره، فلقد كان في ذلك الحين يندفع تحت تأثير حمية الشباب...»[٢].

أما المتأخرون الذين ذكروا مسكويه في كتبهم ومؤلفاتهم، فمنهم: الروذاوري، ياقوت، الشهرزوري، الخوانساري، ابن أبي أصيبعة، ابن خلكان، والصفدي، ومن المتأخرين جداً، حاجي خليفة في قاموسه[٣].

أما في العصر الحديث، فإن دراسة مسكويه لم تبدأ إلا في الأربعينيات من هذا القرن، قبل ذلك أي منذ ١٨٥٤ تاريخ طباعة أول كتبه «تهذيب الأخلاق» في الهند، فإن الحديث قد اقتصر عن مسكويه في المقدمات التي وضعت لطباعة كتبه التي نشطت ابتداءً من ١٩٠١ طباعة كتابه «الفوز الأصغر» في بيروت. وقد أفاض عزت في الحديث عن الذين قدموا لمؤلفات مسكويه في تلك الفترة، حيث غلبت على كتابتهم النقل والاختصار ولم يضيفوا شيئاً جديداً. لكن منذ سنة ١٩١٠ تقريباً بدأت الدراسات عن مسكويه تأخذ طابعاً جدياً ونقدياً. ومن الذين تحدثوا عنه، جورجي زيدان في كتابه «تاريخ

(١) البيهقي، ظهير الدين، تاريخ حكماء الإسلام. نقلاً عن عزت، ابن مسكويه، ص ١٤٥ و١٤٦.
(٢) انظر عزت، ابن مسكويه ص ١٤٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٥٨. وقد تحدث عزت بالتفصيل عما أورده هؤلاء الكتاب في كتبهم عن مسكويه.

آداب اللغة العربية»، وسركيس في «معجم المطبوعات العربية والمصرية» وأحمد أمين في مقدمته لكتابي مسكويه والتوحيدي «الهوامل والشوامل»، وعبد الرحمن بدوي في مقدمته لكتاب مسكويه «الحكمة الخالدة»، ومن كتّاب التراجم الزركلي في كتابه «الأعلام»، وكحالة في «معجم المؤلفين، والسيد محسن الأمين في «أعيان الشيعة»[١].

أما بالنسبة للكتّاب الأجانب، فأول من تحدث منهم عن مسكويه الطبيب والفيلسوف: ليكرك Leclerc في كتابه «تاريخ الطب عند العرب» ثم باست Rasset, R في كتابه عن لغز قابس الذي تنسب ترجمته الى مسكويه، ثم دي بور De Boer في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام» وكذلك بروكلمان، أميدروز، كارّا دوفو Brockelmann, Amedroz, Carra de Vaux وغيرهم[٢].

ومن بين هؤلاء الكتّاب الحديثين، العرب والأجانب الذين كتبوا عن مسكويه، سنتوقف عند ثلاثة: عبد العزيز عزت، محمد آركون، ومارغوليوث Margoliouth.

أصدر عبد العزيز عزت كتابه (ابن مسكويه. فلسفته الأخلاقية ومصادرها سنة ١٩٤٦، فكان أول دراسة موسعة ومتخصصة عن مسكويه، وإن خصصه للجانب الفلسفي عنده إلا أنه تطرق لمختلف نشاطه الفكري والاجتماعي.

وأهم ما يمتاز به الكتاب هو ذلك الجهد الكبير المبذول في تجميع المصادر والمراجع، حتى يمكننا القول إنه اطلع على معظم ما كتب عن مسكويه قديماً وحديثاً عند العرب والأجانب، المنشور والمخطوط، حتى أيامه. إلاّ أن عزت يقصر دراسته على مسكويه الفيلسوف ولا يبحث في مسكويه المؤرخ. كما أنه

(١) انظر حول هذا الموضوع، عزت، ابن مسكويه، ص ١٥٩ ـ ١٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٩٠.

يعمد الى الدفاع المطلق عن مسكويه، ويسوّق الحجج والبراهين لنفي أية تهمة شائبة لحقت بصاحبه، فيجد له العذر الذي يبرر به أية شائبة ألصقت به ولا يتردد عن تفسير الاستشهاد الواحد حسب ما يلائم توجهه[١].

أما محمد آركون الذي يكتب بالفرنسية، فهو أغزر من كتب عن مسكويه فقد نشر وحقق ثلاثة كتب لمسكويه. ووضع دراسات عن مسكويه الفيلسوف والمؤرخ، أهمها فيما خص موضوعنا مباشرة اثنتان:

1- Ethique et Hisotire d'aprés les Tajaib al-Umam, in Atti del III Congresso di Studi Arabie Islamici 1967, 2- Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siécle: MISKAWAYH, PHLOSOPHE ET HISTORIEN. Paris, J. vrin: 1970.

لقد استفاد آركون من كل من كتب عن مسكويه، ونقده وحلله بصورة ممتازة، لكنه يقع بدوره في نفس ما وقع به عزت في الدعاء الشديد عن الرجل. ولقد أضاف على عزت في أنه وإن أعطى للفلسفة عند مسكويه الاهتمام الأول والأكبر في أبحاثه إلا أنه أفرد لمسكويه المؤرخ جانباً من دراساته من منطلق استكمال بحثه عنه كفيلسوف أخلاقي[٢].

(١) يعمد عزت مثلاً، إلى تبرير هجاء مسكويه للصاحب بن عباد، كالهجاء الفاحش الذي دفع بالثعالبي أن ينزّه يتيمته عن ذكره، خاصة أنه قيل بعد وفاة الصاحب بفترة طويلة. فنراه يبرر عمل مسكويه بأنه عائد الى سوء سيرة الصاحب، وعليه فمسكويه يتعمد فحش القول لأنه في نظره الوسيلة الفعّالة لإصلاح النفوس المريضة التي لا تعترف لأهل العلم بالفضل والتي تغرم بإيذاء الغير لإشباع شهوات الأنانية فيها، انظر عزت، ابن مسكوين، ص ١٢٠ ـ ١٢٣.

في حين أنه يفسر عدم إجابة مسكويه على سؤال ابن سينا ورميه إياه بأجزاء من الأخلاق كانت بين يديه ودعوته ابن سيناء كي يصلح أخلاقه، فسرها عزت بأنها دليل بأنه كان رد عالم فيه كثير من الأدب. عزت، ابن مسكويه، ص ١٤٦. وانظر الصفحة السابقة.

(٢) آركون، مسكويه، ص ٣٢٩ ـ ٣٥٤.

أما Margoliouth فهو أهم المستشرقين الذين كتبوا عن مسكويه، ومهدوا الطريق للتعرف على أهم مؤرخي القرن الرابع الهجري كما يصفه متز[١]. المرة الأولى كانت في المقدمة التي وضعها لنشر القسم الثاني من كتاب مسكويه «تجارب الأمم»، والتي احتوت على صورة مسكويه الإنسان المؤرخ. كما يعمد الى تحديد سنة ولادته ويوصل الى أنها كانت سنة ٣٣٠هـ. كما يستقصي عن مصادر مسكويه ومعارفه التاريخية، وكيف أنه لا يخضع لما يقرأ بل يجتهد أن يكون حراً في تفكيره في فهم التاريخ ويمارس النقد بعقل ثاقب، مما جعل كتابه «تجارب الأمم» من أحسن المصادر العربية لتاريخ العصر العباسي[٢].

أما الدراسة الثاني التي وضعها مارغوليوث عن مسكويه، وهي الأهم، فكانت من ضمن سلسلة المحاضرات التي ألقاها في جامعة كلكتا ـ الهند حول المؤرخين العرب. وهي أول دراسة عن مسكويه المؤرخ[٣].

مسكويه حياته وأعماله

على ضوء كل تلك المعلومات والأخبار التي أمدتنا بها المصادر والمراجع المذكورة، نستطيع الآن أن نقدم صورة عن حياة وشخصية واتجاهات تفكير مسكويه، عنى الوجه الذي خلصنا إليه من قراءتنا لمختلف الروايات والأخبار المتناقضة والمختلفة أحياناً، حول بعض أوجه حياة ونشاطات الرجل.

ولد أحمد بن محمد يعقوب الملقب بمسكويه[٤]

(١) متز، الحضارة، ج/١، ص ٤٦٨.

(٢) The Eclipse of the Abbaeid Caliphate: Amedroz and Margoliouth, Préface and Index by D.S. Margoliouth Vol. VII Oxford, a 1921: (مارغوليوث، مقدمة).

(٣) مارغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب. ترجمة حسن نصّار. دار الثقافة ـ بيروت (مارغوليوث، دراسات).

(٤) الخلافات حول اسمه ولقبه وكنيته موجود في كل المراجع والمصادر. ولقبه مسكويه وليس ابن مسكويه. انظر ياقوت

ويطلق عليه اسم أبي علي الخازن ما بين ٣٢٠ ـ ٣٢٥هـ[١] بالري، من أسرة متوسطة المكانة الاجتماعية. وقد توفي والده مبكراً مما اضطره الى أن يعيل أمه التي عادت وتزوجت في سن متقدمة مما أساء إليه، لأن ذاك الأمر لم يكن مستساغاً اجتماعياً[٢].

ولا نعلم الشيء الكثير عن نشأته الأولى، لكن ما يمكننا أن نستنتجه من كتاباته الأخلاقية، خاصة أن والده لم يحسن تربيته[٣]. وأنه كان يتلو على مسامعه شعر الفحش وغير ذلك. كما لا نعرف كيف تلقى علومه، فلا يبدو أن كان له أستاذ درس عليه، إنما بالتأكيد كان يتابع حلقات دروس علماء عصره بصورة غير منتظمة، وكوّن ثقافته عن طريق الجهد الشخصي، ثم ساعدته وظيفته كخازن للمكتبات على تنميتها[٤].

بدأ مسكويه يشق طريقه منذ أن التحق بخدمة الوزير أبي محمد المهلبي وزير معز الدولة البويهي. ورافقه مدة اثني عشرة سنة (٣٤٠ ـ ٣٥٢هـ)، وكانت هذه السنوات بالنسبة إليه بداية تحقيق طموحه بأن يكون ذا شأن عظيم. وقد أتاحت له مهنته في بلاط المهلبي، كنديم من ندماء مجلس الوزير، أن يتأمل ويختار الطريق الذي سيسلكه. وقد عاش هذه المرحلة حياة الشباب مقبلاً على لذّات الحياة ومباهجها والتي يتيحها له

معجم الأدباء، ج/ ٥، ص ٥ ـ ١٧. كحالة، معجم المؤلفين، ج/ ٢، ص ١٦٨. الأمين، أعيان الشيعة، ج/ ١٠، ص ٩٢ ـ ١٣٠.

(١) أنظر مارغوليوث، المقدمة، عزت، ابن مسكويه، ص٧٩. آركون، مسكويه، ص٦٠.

(٢) انظر عزت، ابن مسكويه، ص ٧٨. ورسالة الخوارزمي. ولا نعتقد اعتقاد عزت بأن أسرة مسكويه كانت ذات مكانة عالية، والاستشهاد الذي يستند إليه لم يحسن فهمه. كذلك لا نوافقه بأن الأم قد تصرفت على ذاك الوجه نتيجة وفاة الأب المبكرة، بل نتيجة جو البيت وأخلاق الأب وطريقته في التربية والتي انتقدها مسكويه لاحقاً.

(٣) انظر آركون، مسكويه، ص ٦٠.

(٤) راجع، آركون، مسكويه، ص ٦١، عزت، ابن مسكويه، ص ٨٧.

وجوده في بلاط الوزير.

لكن، كما كان للمهلبي مجلس للهو واللعب والانفلات كما يخبرنا الثعالبي[١]، فقد كان له مجلس علم، وهو من أعيان البيان والأدب. وقد أخبرنا التوحيدي[٢] بأن «ندماء المهلبي كانوا من أعيان الفضل وسادة ذوي العقل وأهل الأدب والفن»، لذلك نعتقد أن مسكويه وهو الطموح قد اكتشف أن دوره كنديم في مجالس اللهو والتسلية لن يوصله الى ما يسعى إليه من الجاه والشهرة، فانكبّ على تثقيف نفسه مستفيداً من الجو الفكري والثقافي في مجالس الوزير العلمية، عاملاً على التحصيل الذاتي. ويخبرنا أنه في هذه الفترة أخذ يتردد على مجلس القاضي أبي بكر أحمد بن كامل لدراسة تاريخ الطبري[٣]. ولذلك لا نستبعد أن يكون قد انتقل من دور النديم في مجالس اللهو، الى دور النديم في مجالس العلم والأدب.

بوفاة المهلبي (ـ ٣٥٢هـ) عاد مسكويه الى الري. وكانت فرصته العظيمة والاتصال بابن العميد[٤] وزير ركن الدولة البويهي حاكم إقليم الجبال. وتولى عنده مهام خازن مكتبته الكبيرة، ومهمة تعليم ابنه أبو الفتح رغم أنه كان يرى نفسه أكبر من أن يكون معلماً للصبيان، إنما فعل ذلك إكراماً لابن العميد وطمعاً بالتقرب منه للاستفادة من جاهه ونفوذه[٥].

لعبت شخصية ابن العميد الفكرية والسياسية[٦]

(١) الثعالبي، يتيمة، ج/ ٢، ص ٣٣٥ و٣٣٦.

(٢) الصداقة والصديق، ص ٣٣.

(٣) تجارب الأمم، ج/ ٢، ص ١٨٤.

(٤) الإمتاع والمؤانسة، ج/ ١، ص ٣٥ ـ ٣٦، ج/ ٢، ص ٣٩.

(٥) ياقوت، معجم الأدباء، ج/ ٥، ص ٥ ـ ١٧.

(٦) انظر مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، باعتناء مارغوليوث وآمدروز. جزءان. القاهرة ١٩١٤. وأعادت طبعه دار المثنى ـ بغداد، (مسكويه، تجارب)، ج/ ٢، ص ١٣٣، ١٤١، ١٦٠، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٧٤، ١٨٢. ابن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ط/ عباس، ٨ أجزاء، بيروت ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢. (ابن خلكان، وفيات)، ج/ ٥، ص ١٠٣ ـ ١١٣.

والجو الثقافي الذي شهدته الري، العاصمة الثالثة للدولة البويهية بعد بغداد وشيراز، وغنى مكتبة ابن العميد، دوراً في إغناء ثقافته وتنوعها. وكان كبار الكتّاب والأدباء والفلاسفة يقصدون الري وبلاط ابن العميد للمناظرة والنقاش والتدريس، كالعامري والمنطقي وغيرهم. لكن مسكويه أبدى في هذه الفترة اهتماماً بالكيمياء[١] خاصة وأن صاحبه ابن العميد مهتم بها أيضاً، ولأنه وجد فيه الطريق لتجميع المال عبر إمكان تحويل المعدن إلى ذهب وفضة. ولا شك أن طموح مسكويه هو الذي دفعه الى هذا الطريق، إذ كان يدرك ما للمال من دور كبير للترقي، خاصة وأنه في هذا العصر باتت المناصب الكبرى تشتري بالمال. ويبدو أن مسكويه متأثراً بشخصية ابن العميد السياسية، قد رغب ضمناً بأن يرتفع بدوره في يوم من الأيام للعب دور سياسي ولذلك، سنراه فيما بعد يرفض الخدمة عند الصاحب بن عباد لأنه وجد نفسه نداً له.

توفي ابن العميد، فاستمر مسكويه في خدمة ابنه أبي الفتح الذي حل محل أبيه في منصب الوزارة عند ركن الدولة، ثم عند خلفه مؤيد الدولة. واستمر مسكويه في تأدية العمل نفسه طوال الفترة ما بين ٣٦٠ ـ ٣٦٦هـ. ولا شك أنه أخذ بإسقاط فكرة العمل بالكيمياء لجهة تحويل المعدن الى ذهب، بعد أن اكتشف أنها مضيعة للوقت، مستفيداً منها لتطوير معرفته في الطب وفي تركيب الباجات والأطعمة. وهذا الرجل يملك مقدرة عظيمة للخلاص من كل ما من شأنه أن يكون عقبة في طريقه للتقدم.

أمضى مسكويه سنواته الست التالية مع أبي الفتح ابن العميد، في زيادة التعلم ومراقبة الأحوال. فلم يكن أبو الفتح كأبيه مهتماً بالعلوم والآداب، كما لم تسمح الظروف السياسية وانشغال أبي الفتح في الصراع المستجد بين عضد الدولة وبختيار، لبلاط الوزير أن يشهد ما شهده أيام سلفه.

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج/١، ص ٣٥ ـ ٣٦.

بوفاة أبي الفتح (ـ ٣٦٦هـ)، وتوزير مؤيد الدولة الذي حل مكان أبيه ركن الدولة للصاحب بن عباد، ترك مسكويه بلاط الري، رافضاً العمل في خدمة الصاحب، لأنه ربما اعتبر أنه أحق منه بهذا المنصب، وليس بالطبع، كما تروي معظم الدراسات لكراهية متبادلة بين الأثنين بسبب نكتة أطلقها الصاحب على مسكويه[١].

توجه مسكويه بعد ذلك، إلى عضد الدولة أمير فارس الذي كان يعرفه من خلال ابن العميد. وقد قبل ملك العراق المقبل، أن يضمه الى خدمته. ولا نعرف بالتحديد نوع العمل الذي كلف به عند عضد الدولة. فالخوانساري يقول إنه كان من ندمائه ورسله الى نظرائه. ومسكويه يخبرنا أن عضد الدولة أرسله مع أحد عماله لاستلام أحد القلاع واعتقال المتغلب عليها[٢]. لكن هذه المهمة لم تكن دائمة، لذلك نفترض أنه عمل عنده كخازن لمكتبته الكبيرة التي «لم يبق كتاب صنف الى وقت عضد الدولة من أنواع العلوم إلا وحصله فيها»[٣].

اهتم مسكويه خلال هذه المرحلة بالطب وبتركيب الأطعمة. وعلى الأرجح، فإنّ كتابيه (كتاب في الأدوية المفردة) و(كتاب في الباجات) قد وضعهما في هذه

(١) مثالب الوزيرين، ص ٤٦٤، وانظر حول الصاحب بن عباد: ياقوت الحموي، إرشاد الأريب الى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، باعتناء مارغوليوث. القاهرة ١٩٢٣. (ياقوت، أدباء) ج/٢ ص ٢٧٣ ـ ٣٤٣. ابن خلكان، وفيات، ج/١، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٣. ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. حيدر أباد (ابن الجوزي، المنتظم). ج/٧، ص ١٠٣، ١٧٩ ـ ١٨٨١. والروذراوري، ذيل تجارب الأمم، باعتناء مارغوليوث وآمدروز. القاهرة ١٩١٦، (الروذراوري، ذيل)، ص ١١، ١٨، ٩٤، ٩٥، ٢٦١ ـ ٢٦٣، الإمتاع والمؤانسة، ج/١، ص ٥٤ ـ ٦١.

(٢) مسكويه، تجارب، ج/٢، ص ٩٣ظ.

(٣) المقدسي، أحسن التقاسيم الى معرفة الأقاليم، المكتبة الجغرافية العربية، باعتناء دي خويه، ط/٢ ليدن ١٩٠٦، (المقدسي، أحسن التقاسيم)، ص ٤٤٩.

الفترة. خاصة، وأن عضد الدولة كان مهتماً بهذين الوضوعين. كما وضع مسكويه كتابه «الشوامل» في الرد على أسئلة أبي حيان، في الوقت نفسه.

كانت نهاية عضد الدولة، نهاية مرحلة عند مسكويه. وبوفاته سنة ٣٧٢هـ، انتهت مرحلة «مشايخ الملوك» على حد تعبيره[١]، وانتهت على ما يبدو كل طموحاته السياسية لينصبّ بعد ذلك الى التدريس والتأليف.

إن المرحلة الممتدة من سنة ٣٧٢ تاريخ وفاة عضد الدولة. الى سنة ٤٢١هـ، وفاة مسكويه، والتي تبلغ نصف قرن تقريباً، ونصف عمر مسكويه. هي الوجه الآخر لحياته الأولى الممتدة من ٣٢٠/ ٣٢٥ ـ ٣٧٢هـ وخلالها احتفظ مسكويه بصلاته بخلفاء عضد الدولة، لكن الأكيد أن هذه الصلات لم تكن شبيهة بالتي كانت قبلها. بل كانت من كونه رجل علم ومعرفة. فاتصل بصمصام الدولة (٣٧٢ ـ ٣٧٦هـ) وبخليفته شرف الدولة (٣٧٦ ـ ٣٧٩هـ) وبمن أتى بعده، بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٤٠٣هـ). ولا تحدثنا المصادر عن مدى صلته بهؤلاء وما إذا استمر بمهنته كخازن للمكتبات، المهم أنه في هذه المرحلة انكبّ على الفلسفة درساً وتدريساً ومجالسة مشاهير عصره والتأليف. ثم اتصل مسكويه بخوارزم شاه وعمل في بلاطه مع جملة من الأطباء، منهم ابن سينا وابن الخمار وأبو ريحان. ومارس، الى جانب الطب، تدريس الفلسفة في مجالس الإملاء العامة[٢]. وفي أواخر أيامه اتصل بعميد الملك وزير القادر والقائم[٣].

ويمكننا تقسيم حياة مسكويه الطويلة والتي بلغت القرن تقريباً، الى ثلاثة مراحل:

الأولى، فترة الشباب والتي امتدت الى نهاية خدمته عند المهلبي، حيث عاش حياة النديم في مجالس اللهو والمسرّات مهملاً تثقيف نفسه.

والثانية، من بداية علاقته بابن العميد وحتى وفاة عضد الدولة، وهي مرحلة تكوين الذات حيث أدرك سوء عاقبة الطريق الذي كان يسير فيه وبدأ بالانغماس في العلم والتعلم ومجالسة الأدباء والعلماء والأخذ عنهم، باعتبار ذلك هو الطريق للترقي الاجتماعي، ولربما على أمل احتلال موقع سياسي. وكانت علاقته بابن العميد عنصراً حاسماً في هذا المجالس.

والثالثة، وهي المرحلة الأخيرة من حياته والتي تبدأ بوفاة عضد الدولة، وهي مرحلة سقوط كل أوهامه السياسية وانصرافه بشكل كلي الى الدرس والتعليم والتأليف، مستفيداً مما شاهده وعرفه وخبره في حياته.

أما بالنسبة لديانة مسكويه وهو الفارسي، فقد كان مسلماً شيعياً.

مؤلفات مسكويه

أحصى عزت استناداً إلى ما ورد في كتب التراجم والمعاجم وكتب القدماء، ٣٣ كتاباً لمسكويه بين مخطوط ومطبوع ومفقود. ووضع آركون لائحة مفصلة لهذه الكتب حسب المصادر التي ذكرتها؛ مما يؤكد أن مسكويه كان غزير الإنتاج وقد كتب في مختلف المواضيع، خاصة الفلسفة والتاريخ والأدب على أنواعه[١].

ولن نتطرق الى هذه المؤلفات، إذ يستطيع المهتم أن يعود إليها في المراجع والمصادر التي أشرنا إليها. ما يهمنا هنا، هو كتابه الوحيد في التاريخ المسمى «تجارب الأمم وعواقب الهمم» وهو موضوع هذا البحث.

---

(١) انظر بعضاً من سيرة عضد الدولة كما رواها مسكويه، التجارب، ج/ ٢، ص ٩ظ ـ ٧٩.

(٢) انظر عزت، ابن مسكويه، ص ١١١. آركون، مسكويه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٣) انظر الأمين، أعيان الشيعة، ج/ ١٠، ص ٩٢ ـ ١٣٠.

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٤١، المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٢٧.

مسكويه المؤرخ

عندما أشرنا في مقدمة هذا البحث الى الصعوبات التي واجهناها وخاصة ندرة المراجع، فكنّا نقصد بالتحديد تلك المتعلقة بدراسة مسكويه المؤرخ. فبالرغم من توافر المراجع التي تطرقت الى نشاطات مسكويه بشكل عام، ووجود بعض الدراسات عن مسكويه الفيلسوف، إلاّ أن معظم الباحثين من عرب وأجانب قدماء وجدد اكتفوا فيما يتعلق بمسكويه المؤرخ بالإشارة الى أنه صاحب كتاب «تجارب الأمم». أو وصفه بالمؤرخ الكبير. لذلك فإن مصادرنا لهذا الموضوع ستعتمد بالأساس على كتاب مسكويه في التاريخ أي «تجارب الأمم»(١) بالإضافة الى مقالتي مارغوليوث(٢) ومقدمة كيتاني(٣) وأبحاث آركون(٤).

إن أول ما يترتب على الدارس لمسكويه المؤرخ، مواجهة التهمة ذات الوجهين التي أطلق إحداها الوزير أبي شجاع الروذراوري في كتابه(٥) والتي اتهم فيها

(١) انظر مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، باعتناء مارغوليوث وآمدروز. جزءان. القاهرة ١٩١٤، وأعادت طبعه دار المثنى ـ بغداد. (مسكويه، تجارب).

(٢) The Eclipse fo the Abbaside Caliphate: Amedroz and Margoliouth, préface and Index by D.S. Margoliouth, Vol. VII, Oxford, A 1921. (مارغوليوث، مقدمة).

(٣) Caetane, L: Préface Ibn Miskawayh. Gib Memorial VII, I, 1901, P. XXIX. ـ مارغوليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسن نصار، دار الثقافة ـ بيروت (مارغوليوث، دراسات).

(٤) Arkoun, M: Ethique et Histoire d'aprés les Tajarib aluman, in Atti del III Congresso di Studi Arabie Napoli; 1967 (آركون، مقالة) Islamici, Arkoun, M; Contribution à l'ètude de l'hmanisme arabe au IV/X S MISKAWAYH, philosophe et Histirien, Paris, j, vrin: 1970 (آركون، مسكويه).

(٥) الروذراوري، أبو شجاع، ذيل كتاب تجارب الأمم، باعتناء آمدروز ومارغوليوث. وقد طبع وجمع مع كتاب مسكويه تجارب الأمم كجزء ثالث، القاهرة ١٩١٦، وأعادت طبعه دار المثنى ـ بغداد (الروذراوري، ذيل)، ص ٢٣.

مسكويه بأنه نقل القسم الأخير من كتابه «تجارب الأمم»، عن كتاب «التاجي» لأبي إسحاق الصابي(١) نقلاً حرفياً. والثانية، نقلها ياقوت الحموي وتقول بأن أبي إسحاق الصابي قد وصف كتابه «التاجي» في أخبار الدولة البويهية، بأنه مجموعة من الأباطيل(٢). مما يعني إذا تبنينا هذين القولين أن القسم الأهم من كتاب مسكويه والخاص بتاريخ البويهيين، باطل ومليء بالأباطيل.

والواقع أن قول الروذراوري بأن مسكويه قد نقل عن كتاب الصابي ليس هناك ما يؤكده، بل العكس فإننا نستطيع نفي هذه التهمة استناداً الى الملاحظات التالية:

إن مسكويه نفسه لم يشر على الإطلاق بين المصادر التي أخذ عنهاإلى الصابي، في حين أنه أشار بالاسم الى عدد ممن أخذ عنهم، ومنهم: سنان بن ثابت، وابنه ثابت بن سنان(٣).

ـ إن أسلوب الصابي، أكثر صناعة أدبية من أسلوب مسكويه، البسيط غاية البساطة في أنحاء الكتاب(٤).

ـ إن الروذراوري الذي ينفرد وحده من بين كل من عرف مسكويه وكتابه بإطلاق هذه التهمة، وبالرغم من أننا لا نعرف السبب الذي دفعه إلى إطلاقها، هو عادة غير دقيق في أحكامه، فهو في بداية كتابه يفيض مدحاً لمسكويه وكتابه، ثم لا يتردد بعد صفحات قليلة من إطلاق تهمته تلك. ورغم أن تاريخه لا يصل الى المرحلة السلجوقية إلا أنه كثيراً ما يمدحهم باعتبار أنه عاش في ظل حكمهم. ومن الواجب أن نقارن بين

(١) الصابي، أبو إسحاق، التاجي في أخبار الدولة البويهية، مفقود. نشر جزءاً منه محمد حسن الزبيدي تحت عنوان: المنتزع من كتاب التاجي لأبو إسحاق الصابي، بغداد ١٩٧٧، انظر ترجمة أبو إسحاق الصابي عند الثعالبي، اليتيمة، ج/٢.

(٢) ياقوت، معجم الأدباء، ج/٢، ص ٢٢.

(٣) انظر مسكويه، تجارب، ج/١، ص ٩٩، ٢٠٠، ٢٣١، ٤١٣، ج/٢، ص ١٢، ٧٢، ٨٨.

(٤) مارغوليوث، دراسات، ص ١٤٨.

الكلام الموجز الحذر لصفات عضد الدولة عند مسكويه، وبين المديح المطنب المبالغ الذي يخصه به الروذراوري، مما يفسر عدم دقته في أحكامه[١].

ـ ثم إن ما دوَّنه مسكويه عن الأسرة البويهية اتصف بالكثير من الحياد فهو لا يخفي عيوبهم، بل يقسو في أحكامه قسوة شديدة[٢] مما ينفي عملية النقل، إذ ما كان بإمكان الصابي الذي أمره عضد الدولة بوضع كتابه وهو في السجن، أن يقسو مثل تلك القسوة على مؤسسي الدولة البويهية.

ـ لو كان أمر هذه التهمة صحيحاً، فهل كان يخفي عن التوحيدي، وهو كما رأينا لم يترك سقطة لمسكويه إلا وأبرزها وتحدث عنها مع شيء من التضخيم. فالتوحيدي لم يشر في أي من كتبه الى مثل هذا الأمر، بالرغم من أنه أشار إلى سقطات لمسكويه أقل قيمة من هذه التهمة.

أما القول بأن تاريخ الصابي مجموعة أباطيل وأكاذيب، وهو ما نقله ياقوت، فالرواية أساساً ضعيفة، ولا إسناد لها. والأهم أن كل من اطلع على كتاب الصابي في وقته، قد أشاد به، ولو كان حقاً يضم أكاذيب وأباطيل لكشفوا ذلك. فأبو حيان التوحيدي يقول بأن الصابي قد تقدم بهذا الكتاب عن كل ما سبق. كما أن الوزير ابن سعدان قرأ كتاب «التاجي» ولم يشر إلى تضمنه أية أباطيل[٣]. كذلك أشاد الروذراوري بالكتاب وبما تضمَّنه[٤].

لا نعرف بالتحديد متى ألَّف مسكويه كتابه «تجارب الأمم». لكننا نعتقد أنه دوّنه على مراحل متعاقبة. ويدل إهداؤه الى عضد الدولة إلى أنه أنهى القسم الأول منه قبل ٣٦٩هـ خلال وجود عضد الدولة، وإلا أشار إلى وفاته كما يفعل عندما يكتب أو ينقل عن ابن العميد فيردفها بالترحم عليه. والأرجح أنه بدأ بوضع هذا الكتاب أيام وجوده في خدمة ابن العميد (٣٥٣ ـ ٣٦٠هـ)، قبل تلك الفترة يخبرنا مسكويه أنه أبدى اهتماماً بالتاريخ وبدارسته، ودرس تاريخ الطبري على يدي القاضي أحمد بن كامل[١]. كما أننا لا نوافق على ما ذهب إليه آركون من احتمال أن يكون مسكويه قد كتب كتابه بناءً لطلب عضد الدولة، فلو كان الأمر كذلك لأشار مسكويه إليه، مثلما فعل عندما كلفه عضد الدولة بإحصاء موجودات إحدى القلاع وأسر صاحبها[٢].

أما القسم الأخير من الكتاب والخاص بتاريخ البويهيين، فالأرجح أنه كتبه بعد وفاة عضد الدولة. إذ إن كل المصادر تشير إلى أن كتاب أبي إسحاق الصابي «التاجي» سابق على كتاب مسكويه. ونحن نعلم أن عضد الدولة أمر أبي إسحاق[٣] بكتابه «التاجي» عام ٣٧١هـ وأنهاه قبل وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ. ثم إن هذا الحياد العظيم الذي يكتب به مسكويه عن نشوء البويهيين وعن زعماء الأسرة، تؤكد أنه ما كان له أن يكتب ما كتبه عنهم وبالقسوة تلك، خلال وجود أقوى زعمائهم.

والكتاب[٤] يبدأ من بدء الخليقة، من الطوفان وينتهي سنة ٣٦٩هـ. وقد طبعت منه أجزاء عدة هي التالية: منذ بدء الخليقة الى سنة ٣٧هـ (نشرها كيتاني). ومن ١٩٦ الى ٢٥١هـ (نشرها دي خويه) ومن ٢٨٤ الى ٣٦٩هـ (نشرها كيتاني). والقسم الأهم من الكتاب الذي ستتمحور حوله هذه الدراسة هو القسم الذي

---

(١) انظر الروذراوري، ذيل، ص ٥، ٧، ٨، ٢٢، ٤٠، ٤٥، مارغوليوث، دراسات، ص ١٦١.

(٢) انظر مارغوليوث، دراسات، ص ١٤٤.

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ج/١، ص ٦٧ ـ ٦٨، ج/٣، ص ١٥٩.

(٤) الروذراوري، ذيل، ص ٢٣.

(١) مسكويه، تجارب، ج/٢، ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ج/٢، ٩٣ظ.

(٣) الروذراوري، ذيل، ص ٣٢.

(٤) المخطوطة الكاملة للكتاب موجودة في مكتبة آيا صوفيا في اسطنبول تحت رقم ٣٢٢٢٦ ـ ٣٢٢١، انظر آركون مسكويه، ص ١٢٢.

يتحدث عن الفترة من ٢٩٥ الى ٣٦٩هـ، وهو الجزء الذي قام بتحقيقه ونشره المستشرقان آمدروز ومارغوليوث[١].

ويخبرنا مسكويه في مقدمة كتابه عن أسباب تسميته بـ «تجارب الأمم» فيذكر أنه بعد أن اطلع على أخبار الأمم وسير الملوك وكتب التاريخ وجد فيا ما تستفاد منه تجربة، فقرر تجميعها ليستفيد منها الوزراء وقادة الجند وسائر المسؤولين، مهملاً الأخبار الخرافية وأخبار معجزات الأنبياء. أي أن مسكويه وأراد من وراء كتابه هذا الذي يصفه ابن خلكان بقوله «هو التاريخ المشهور بأيدي الناس»[٢] أنْ يتخذه الناس عبرة وتجربة وخاصة الملوك والوزراء والحكام وأمراء السياسة والحرب. فعرضه من الكتاب غرض أخلاقي، فهو يعتقد أن حوادث التاريخ قد تتردد أحياناً بالوضع نفسه وعلى العاقل أن يتخذ من هذا التردد درساً وعبرة. فعندما يتحدث عن سوء تدبير أبي الفتح ابن العميد، فإنما يفعل ذلك (ليعتبر بها المعتبرون ويجري مجرى «تجارب الأمم» التي يتكرر مثلها فيحترز منها) ولهذا، فهو يسميه تجارب الأمم. وهو أحسن كتاب يرجع اليه في تاريخ دولة بني بويه وأخبار الدولة العباسية[٣].

مصادره

لا يحدثنا مسكويه كثيراً عن مصادره. فلم يفعل الطبري بإسناد كل رواية الى مصادرها. ولا كما فعل المسعودي عندما سرد في مقدمة كتابه لائحة طويلة بمراجعه، ولا كما فعل ابن الأثير لاحقاً عندما أوضح مصدره، عند الابتداء أو نهاية روايته، وإنما اكتفى بذكر

(١) انظر مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، باعتناء مارغوليوث ورمدروز، جزءان، القاهرة ١٩١٤، وأعادت طبعه دار المثنى ـ بغداد (مسكويه، تجارب).

(٢) The Eclipse of the Abbasid Caliphate: Amedroz and Margoliouth; préface and Index by D.S. Margoliouth, Vol. VII, Oxford. A 1921: (مارغوليوث، مقدمة)

(٣) ابن خلكان، وفيات، ج/٢، ص ٩٢.

أسماء من نقل عنهم بعض الروايات كثابت بن سنان، أما الفترة الأهم، التي عايش مسكويه أحداثها وعرفها من قربه من مواقع القرار وما سمعه وشاهده بنفسه، فقد ذكر أسماء من أمدَّه بالمعلومات ومن كان له درو في صناعة الحدث نفسه، كابن العميد والمهلبي وغيرهم.

كذلك، فإن مسكويه لم يسع من بلد الى بلد وراء الأخبار والتحقق منها، كما فعل معظم مؤرخي عصره والذين سبقوه بقليل، بل يجمع معظم الدارسين له أن مصدره الرئيسي كان الكتاب، الذي توفر أمامه خلال عمله كخازن للكتب في أكبر مكتبات عصره عند ابن العميد وعضد الدولة خاصة[١].

انطلاقاً من هذه المعلومات المتداولة عند الدارسين لمسكويه، بالإضافة الى قراءتنا لمسكويه وتاريخه، سنحاول تحديد مصادره بصورة أكثر دقة وتحديداً. وهنا لا بد بداية من القول إن مصادر مسكويه تقسم الى قسمين رئيسيين. الأول المتعلق بتاريخه للفترة التي سبقت سنة ٣٤٠هـ. والتي اعتمد فيها بصورة أساسية على كتب ومؤلفات من سبقوه. والثاني للفترة الممتدة من ٣٤٠ الى ٣٦٩هـ، وهي التي عايش خلالها مسكويه الأحداث وعرفها مباشرة وكتب عنها كشاهد عيان.

اعتمد مسكويه لكتابة القسم الأول من تاريخه الذي ينتهي سنة ٣٤٠هـ، على المصادر التالية:

١ ـ من المؤكد ان المصدر الرئيسي لمسكويه هو الكتاب، أي كتب ومؤلفات سابقيه. وقد ركن الى هذا الاختيار، لما توافر أمامه في المكتبات التي عمل فيها من كتب ربما لم تخلُ من أي كتاب وضع حتى ذلك الوقت كما ذكر المقدسي بالنسبة لمكتبة عضد الدولة[٢]. ولما وجد من قدرة على اختيار وانتقاء رواياته بتفكير حر ومنهج سليم. وهو وإن لم يسع وراء

(١) انظر عزت، ابن مسكويه، ص ٩٠ ـ ٩١، مارغوليوث، دراسات، ص ١٤٢.

(٢) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص ٤٤٩.

أخباره، لكنه سعى وراء مصادره الكتبية، فيخبرنا مثلاً أنه عندما سمع بكتاب «جاويدان خرد» حرص على طلبه في البلدان التي جال فيهاحتى وجده في فارس عند موبذان موبذ[1]. وأهم من أخذ عنهم مسكويه:

أ ـ سنان بن ثابت (ـ ٣٣١هـ) وكان أديباً ومؤرخاً عارفاً بعلم الهيئة ماهراً بصناعة الطب. عمل في خدمة المقتدر والقاهر والراضي، وله عدة مؤلفات[2]. ويميز مسكويه بين ما يأخذه مباشرة عن سنان بقوله «قال سنان. . . حكى سنان بن ثابت[3]». وبين ما يأخذه نقلاً عن ثابت «فهذا ما حكاه ثابت ابن سنان عن والده سنان»[4].

ب ـ ثابت بن سنان (ـ ٣٩٣هـ) صاحب كتاب التاريخ. وهو الوحيد الذي يشير إليه مسكويه وإلى كتابه صراحة. ويبدو أنه كان المرجع الأساسي له للفترة الممتدة من ٢٩٥ ـ ٣٤٠هـ. وينقل مسكويه عن ثابت على الشكل التالي: «قال ثابت في كتابه في التاريخ. . . حكى ثابت. . . ما حكاه ثابت عن. . .»[5].

جـ ـ الطبري (ـ ٣١٠هـ) صاحب كتاب تاريخ الأمم والملوك. يذكر مسكويه أنه درس كتاب التاريخ لأبي جعفر الطبري على يد القاضي أحمد بن كامل[6]. وكتاب الطبري كان في ذلك الوقت من أهم كتب التاريخ، كما يخبرنا المسعودي في مقدمة كتابه[7] «مروج الذهب». ونعتقد أن مسكويه قد أخذ عنه لكتابة القسم الأول من تاريخه، وإن لم يشر إليه.

(١) مسكويه، الحكمة الخالدة، ص ٥.
(٢) ياقوت، معجم الأدباء، ج/١١، ص ٢٦٢.
(٣) مسكويه، تجارب، ج/١، ص ٤١٣، ج/٢، ص ١٢.
(٤) المصدر نفسه، ج/١، ص ٣٧٤.
(٥) المصدر نفسه، ج/١، ص ٩٩، ٢٠٠، ٢٣١، ٢٣٨، ٢٦٨، ٢٨٤، ٢٩٨، ٣٧٤، ٣٨٧، ٤١٦، وفي، ج/٢، ص ٧٢ ـ ٨٨.
(٦) مسكويه، تجارب، ج/٢، ص ١٨٤.
(٧) المسعودي، مروج الذهب الجوهر القاهرة، ط/٤، ١٩٦٤، ص ١٥.

د ـ الصولي (ـ ٣٣٦هـ) صاحب كتاب «الأوراق في أخبار الخلفاء». لم يشر إليه مسكويه وإن كنا نعتقد اعتقاد مارغوليوث[1] بأن صاحب «تجارب الأمم» قد رجع إليه. وكان الصولي رفيق ونديم عدة خلفاء. مما أتاح له فرصاً كبيرة لفهم أسرار الإدارة، والمؤامرات التي كان تحاك دائماً لخلع الوزراء والولاة. وهذا الجانب هو ما رجع إليه مسكويه في «الأوراق». ونعتقد أن ما رواه مسكويه عن مصادرة الوزراء والعمال وقتلهم. . . الخ، في بعض صفحات كتابه، مستند الى ما ورد في أوراق الصولي من دون الإشارة إليه.

هـ ـ الازدي، عمر بن يعقوب (ـ ٣٢٨هـ) يقول مسكويه «فحدّث أبو الحسين بن أبي عمر. . .»[2]، ويعتقد أنه الأزدي. فبعض الروايات الموجودة في «تجارب الأمم»[3]، موجودة أيضاً في كتاب الأزدي.

و ـ الضبعي شبيل بن عروة (ـ ١١٩هـ). راوية ونسّابة، له الغريب في اللغة. يأخذ عنه مسكويه مرة واحدة[4] قائلاً: «هذا ما حدّث به الضبعي. . .».

ر ـ الكندي، محمد بن يوسف (ـ ٣٥٠هـ): «فضائل مصر المحروسة»، «الولاة والقضاء»، خاصة ولاة مصر وأخبار كافور الموجودة عند مسكويه ربما أخذت عن الكندي.

حـ ـ أبو إسحاق إبراهيم الطبري (ـ ٣٩٣هـ) وله كتاب «المناقب». يذكر مسكويه[5] في معرض كلامه عن ابتداء أمر البويهيين أن «علي بن بويه قد استخلف بحضرة وشمكير وهو بالري عند خروجه أحمد حاجبه» وهو والد أبي إسحاق الطبري الشاهد. الذي ربما نقل مسكويه عنه بعض أخبار أبيه.

(١) مارغوليوث، دراسات، ص ١٥٠ ـ ١٥١.
(٢) مسكويه، تجارب، ج/١، ص ١٩٤.
(٣) انظر المصدر نفسه، ج/١، ص ١٤، ١٥، ٤٣، ١٩٤، ج/٢، ص ٥٥.
(٤) المصدر نفسه، ج/١، ص ١١٩.
(٥) المصدر نفسه ج/١، ص ٢٩٦.

ط- الشمشاطي علي بن محمد (- ٣٨٠هـ)، وهو معلم أبي تغلب بن ناصر الدولة الحمداني. وله تذييل تاريخ الموصل، وأخبار أبي تمام. وكتاب «الديارات». ومسكويه لا يخبرنا إطلاقاً عن مصادره بالنسبة لحروب الروم مع الحمدانيين. فلربما أخذها من الشمشاطي، الذي ينقل عنه أيضاً صاحب «تاريخ الإسلام» روايته لواقعة حلب التي رواها مسكويه[1].

ي- عريب بن سعد الكتاب (- ٣٦٨هـ). وله صلة تاريخ الطبري. ما تجدر الإشارة إليه، أن عريب وضع تكملته لتاريخ الطبري قبل كتاب مسكويه. وهناك الكثير من روايات التي تعود للفترة من ٢٩١ - ٣٢٠هـ موجودة في كتاب مسكويه وعند عريب وإن لم تكن متشابهة في التفاصيل. ولربما أخذها مسكويه عن عريب دون أن يشير إليه.

ك- بالإضافة الى هذه المصادر التي أخذ منها مسكويه، مشيراً الى بعضها مغفلاً الإشارة الى بعضها الآخر، فلا شك أنه اطلع على كتابات كبار المؤرخين والكتّاب الذين سبقوه كاليعقوبي (- ٢٨٤هـ)، والمسعودي (- ٣٤٥هـ) والبلاذري (- ٢٧٩هـ)، وقدامة بن جعفر وغيرهم.

ل- وأخيراً، فمن مصادر مسكويه لهذه الفترة التي تنتهي بسنة ٣٤٠هـ وخاصة للمرحلة التي سبقت هذا التاريخ بعقود قليلة، هناك الشهود العيان الذين عايشوا بعض تلك الأحداث وكانوا ما يزالون على قيد الحياة، فأخذ عنهم مسكويه بعض رواياته. فعندما يتحدث مثلاً، عن المعركة التي دارت بين ياقوت قائد جيش الخلافة وعلي بن بويه سنة ٣٢٢هـ، ينقلها قائلاً: «فحدّثني من شهد الوقعة من الديلم...»[2].

٢- أما مصادره للمرحلة الثانية التي عايشها وشهد أحداثها، والممتدة من ٣٤٠ الى ٣٦٩هـ، فكانت كما حددها بنفسه في كتابه[1]، وهي:

مشاهداته ومعايشته المباشرة للأحداث.

ما أخبره به أبو الفضل بن العميد وأبو محمد المهلبي.

ما حدَّثه به من كان في خدمة الوزراء ودار الخلافة، وموظفو الدواوين والولايات... الخ.

والحق أن مسكويه خير من يحدّثنا عن تاريخ الدولة البويهية، فلم يكن قد مضى ست سنوات على قيام هذه الدولة بدخول أحمد البويهي بغداد سنة ٣٣٤هـ، حتى كان مسكويه في أقرب موقع داخل الجهاز الحاكم مما أتاح له معرفة الأحداث والواقع عن كثب. فقد التحق سنة ٣٤٠هـ بخدمة أبي محمد المهلبي كاتب ثم وزير معزّ الدولة البويهي. وبعد وفاة هذا الأخير سنة ٣٥٢هـ، التحق بخدمة ابن العميد ٣٥٣ - ٣٦٠هـ، وزير ركن الدولة من بعده بخدمة ابنه أبو الفتح ابن العميد من ٣٦٠ - ٣٦٦هـ ومن ثم بعضد الدولة أعظم أمراء بني بويه، من ٣٦٦ - ٣٧٢هـ (انظر حياة مسكويه).

إن قرب مسكويه من أماكن صناعة الحدث، لم يتح له فقط التقاط ما يجري بل إدراك وفهم حقائق الأمور والدوافع التي أدت الى ذاك الحدث. ومن مشاهداته ومعايشته لأحداث هذه الفترة دوّن مسكويه بعض تاريخ

(١) المصدر نفسه، ج/٢، ص ١٩٠ - ١٩٤.

(٢) مسكويه، تجارب، ج/١، ص ٢٩٨.

(١) انظر، المصدر نفسه، ج/٢، ص ١٣٦ - ١٣٧ وفيه، تحت سنة ٣٤٠هـ: «قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد مسكويه صاحب هذا الكتاب: أكثر ما أحكيه بعد هذه السنة فهو عن مشاهدة وعيان أو خبر حصل يجري عندي مجرى ما عاينته وذلك أن مثل الأستاذ الرئيس أبي الفضل محمد بن الحسين بن العميد رضي الله عنه خبرني عن هذه الواقعة وغيرها بما دبره وما اتفق له فيها فلم يكن إخباره لي دون مشاهدتي في الثقة به والسكون الى صدقه ومثل أبي محمد المهلبي رحمه الله خبرني بأكثر ما جرى في أيامه وذلك بطول الصحبة وكثرة المجالسة. وحدثني كثير من المشايخ في عصرهم بما يستفاد منه تجربة وأنا أذكر جميع ما يحضرني ذكره منه وما شاهدته وجربته بنفسي فسأحكيه أيضاً بمشيئة الله».

هذه المرحلة من حياة الدولة العباسية.

فعندما يروي حادثة مصادرة المهلبي لبعض عماله، ينقل ما شاهده وسمعه مباشرة باعتبار أنه كان حاضراً وقائع الجلسة[١]. وينقل رواية وفاة المهلبي بالسمّ عن طبيبه فيروز بعد سؤال مباشر من مسكويه[٢]. ويقول ورد الخبر بأن حصل... كذا، أي كان حاضراً عندما ورد خبر هذا الحديث أو ذاك[٣]. وينقل استقبال ركن الدولة وتفاصيل الاحتفال بإبراهيم السلار، قائلاً وكنت حاضراً[٤].. ويروي عدم رضى ابن العميد وابنه لقتال حسنويه الكردي[٥]. ويصف تفاصيل توجه أبي الفتح إلى بغداد على رأس جيش لنجدة بختيار باعتباره كان من السائرين في الحملة[٦].

أما الأحداث التي رواها نقلاً عن ابن العميد وأبي محمد المهلبي، فيوردها على الشكل التالي[٧]: حدّثني.. أو سمعت...، أو حكى... الأستاذ الرئيس أبو الفضل ابن العميد. أو.. قال أبو محمد المهلبي...

وأخيراً، فهناك مجموعة الرجال الذين كانوا على صلة بالوزراء والولاة وتولوا مناصب مختلفة في الدولة وعرفوا بعض أخبارها وشهدوا بعض أحداثها، وهم الذين يصفهم مارغوليوث بأنهم «الموظفين الدائمين في الدواوين»[٨] فقد نقل عنهم مسكويه عدداً من الروايات ووقائع الأحداث التي شهدوها أو عرفوا بها عن طريق مواقعهم. ومن هؤلاء الذين يشير إليهم بالاسم: أبو زكريا يحيى بن سعيد السوسي وكان صاحب المهلبي والخليفة المتقي. وقد نقل عن لسانه مسكويه مجموعة من الأخبار[١]. وكذلك أبو الفرج ابن أبي هشام، المافروخي، ابن قديدة، القاسم بن الحسين، القاضي محمد بن صالح الهاشمي، الفضل الشيرازي، ابن زنجي، أبو مخلد، إسرائيل الجهبذ، ومحمد بن عمر العلوي،.. الخ[٢].

إذا كانت تلك هي مصادر مسكويه في كتابة تاريخه، فما هي الطريق التي اعتمدها في نقل ما اختاره من مصادره الى كتابه.

الواقع أن مسكويه لا يخبرنا الكثير حول هذا الموضوع. وهو لا يفعل كما فعل الثعالبي وابن خلكان وابن الأثير عندما ذكروا أنهم كانوا يرجعون الى جزازاتهم ومسودّاتهم التي دونوا عليه المقتبسات عن الكتب التي قرأوها والملاحظات التي سمعوها، مما شكل المادة الأولية لمؤلفاتهم، مما يجعلنا نفترض أنه لم يفعل هذا الأمر باعتبار أبن بإمكانه العودة بسهولة الى الكتب التي يريدها والموجودة تحت يديه في المكتبات الكبرى التي عمل فيها. أما الأخبار والأحداث التي عاشها وشهدها بنفسه، فالأرجح أنه اعتمد على ذاكرته في استعادتها عند تدوينها، فالإشارة الوحيدة حول هذا الأمر تؤكد ذلك فيقول: «وأنا أذكر جميع ما يحضرني ذكره وما شاهدته وجربته بنفسي فسأحكيه أيضاً»[٣]. وفي مطلق الأحوال، علينا أن لا نستهين من قيمة الذاكرة وقدرتها في ذلك الزمان.

محتويات تاريخه

إذا أردنا أن نضع فهرساً للموضوعات التي تحدث

---

(١) مسكويه، تجارب، ج/٢، ص ١٨٥.
(٢) م.ن، ص ١٩٦.
(٣) م.ن، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.
(٤) م.ن، ص ٢٦٨.
(٥) م.ن، ص ٢٧١.
(٦) م.ن، ص ٣٣٨.
(٧) مسكويه، تجارب، ج/١، ص ٣١٠، ج/٢، ص ١٣٣، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ٢٢٧، ٢٣٠، ٢٧٢.
(٨) مارغوليوث، دراسات، ص ١٤٧.

---

(١) مسكويه، تجارب، ج/١، ص ٧، ٣٢، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٩٧، ٤١١.
(٢) المصدر نفسه، ج/١، ص ١٠٩، ٢٠٥، ٢٤٧، ٢٥١، ٢٥٤، ٣٧١، ٢١٤، ٢٧٣، ٢٦٧، ٢٩٠، ١٢٥، ١٧٦، ٢١٥، ٣١٦، ٣٨٥، ج/٢، ص ١١٣، ٢١٤، ١٨، ٨١، ١٤٥، ١٥٥، ١٤، ٥٢، ٦٣، ٦٦، ١٤٦، ٣٠٣.
(٣) مسكويه، تجارب، ج/٢، ص ١٣٧.

عنها مسكويه في كتابه تجارب الأمم وخاصة للقسم الأهم منه للفترة الممتدة من ٢٩٥ ـ ٣٦٩هـ، فستظهر لنا اللائحة التالية:

* الخلافة: الخلفاء، طريقة تعيينهم، عزلهم، صفاتهم، علاقتهم بالوزراء والأمراء، صراعاتهم العائلية، الحاشية، دور النساء، مركز الخلافة والخليفة، مهام الخليفة.

* الوزارة: الوزراء، تعيينهم، عزلهم، صلاحياتهم، مصادرتهم، صراعاتهم، علاقتهم بالخليفة وقادة الجند، إشرافهم على الدواوين وطبقة الكتّاب، أعمالهم وإنجازاتهم.

* الجيش: عناصره هيكليته، عصبياته، نزاعات مختلف فئاته، أنظمته، حالات التمرد داخله، الرواتب، الرتب، كبار القادة، أسماء الفرق، وصف المعارك.

* القضاء: القضاة وطرق اختيارهم وتعيينهم، الجسم القضائي، علاقة القضاء بمراكز القوى، دور الخليفة وقادة الجند في تعيين القضاة.

* القمع والمصادرات: أشكال التعذيب والقتل، تطور أساليب القمع، كيفية المصادرات وأسبابها.

* الوضع الاقتصادي: توزيع الأراضي، الغلاء، طرق جباية الخراج، الضرائب والضرائب المستحدثة وأسبابها، النقود، الاقطاع والاقطاع العسكري.

* الأحوال الثقافية والفكرية: مجالس الوزراء، الشخصيات السياسية والفكرية، المكتبات.

* أحوال السكان: الاضطرابات وأسبابها، الانقسامات الطائفية، الحالة الأمنية العيارون، أعمال السلب والنهب، فئات الناس.

الفتن الداخلية: سياسة (حركة ابن المعتز) دينية (السنّة والشيعة). صراعات الأمراء وقادة الجند وولاة الأقاليم، الحركات الانفصالية.

* الحروب الخارجية: هجمات البيزنطيين.

* بنو بويه: بداية ظهورهم، سلوكياتهم وصفاتهم، علاقاتهم فيما بينهم، مفاهيمهم وعاداتهم، وزراؤهم وكتّابهم، جيشهم وحروبهم، بداية تأسيس دولتهم، علاقتهم بالخلافة والخليفة، دخولهم بغداد.

* الأوضاع العامة خلال العهد البويهي: الخلافة، أمير الأمراء، الجيش، الوضع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، صراعات الأمراء وقادة الجند، إصلاحاتهم، مواقفهم الدينية، علاقتهم بالقرامطة، الحمدانيون.

* الأحوال في شرق المملكة: خراسان، فارس، الجبال، طبرستان.

* فئات السكان: العرب، الفرس، الديلم، الأتراك، الأكراد.

لكن هذه الموضوعات، لا تحتل الأهمية نفسها عند مسكويه. ففيما يفرد للحديث عن الوزارة والوزراء حيزاً مهماً من كتابه يمر مروراً عابراً أمام الانتفاضات الشعبية وأحوال السكان، ولا يتحدث إلاّ عن أهم وأكبر الأحداث المتعلقة بهذه الموضوعات. كذلك الحال بالنسبة للحياة الفكرية والثقافية، فلا يعرض لها سوى عند ارتباطها بأحداث سياسية كمحاكمة الحلاج، والصراع بين الحنابلة وخصوصمهم، والصراع بين الشيعة وخصومهم. أو عند الحديث عن حياة كبار رجال السلطة ذوي الاهتمامات الفكرية والعلمية، كالمهلبي وابن العميد، وعضد الدولة.

كذلك الحال بالنسبة لأحوال سائر مناطق الخلافة والدويلات والإمارات التي استقلّت عنها. فمسكويه لا يخبرنا إلا عن المناطق الواقعة تحت مراقبته ومتابعته. لذا، لا يحدّثنا عن مناطق شرق المملكة إلا منذ أن التحق بخدمة ابن العميد في الري. ومعظم ما يخبرنا به عن أحوال تلك المناطق مرتبط بصورة أو بأخرى بأحداث لها صلة بالري وبالبويهيين. كذلك الأمر بالنسبة للحمدانيين والبريديين والقرامطة وغيرهم. أما الأقاليم الأخرى فلا نكاد نسمع عنها شيئاً، فلا يذكر الأخشيديين إلاّ عابراً وفي أمور لها صلة بالخلافة، وبمناسبات محددة. أما الفاطميون فلا يعلمنا عنهم إلا

أن مؤنس القائد قاتلهم مرة وأنهم أصبحوا حكام مصر. أما الأندلس، فلا نسمع بوجودها وهذا بعكس ما كتبه ابن الأثير وتوسع فيه. لهذا كله، اعتبر البعض أن تاريخ مسكويه هو في الأساس تاريخ البويهيين للفترة التي كتب عنها.

ويصف مسكويه الأحوال الاقتصادية بصورة مختصرة وعامة، فهو لا يحدثنا بصورة واضحة عن الأحوال الزراعية والتجارية وطرق المواصلات وما إلى ذلك، لكن ما يقدمه عن أحوال الأراضي الزراعية والإقطاع العسكري الذي اعتمده البويهيون والنتائج التي ترتبت على ذلك وإظهار أهمية الإنشاءات الزراعية، وتعداد الضرائب المستحدثة إلى آخر ذلك، يعتبر أمراً مهماً إذا ما قورن مع سابقيه، وهذا ما يشير إليه مارغوليوث قائلاً: «وبينما نجد الطبري مقلاً فيما يذكره عن اقتصاديات الخلافة: مصادر الخراج وطرقه وما أشبه، نجد مسكويه يفيض ويدقق ويوضح تلك المسائل»[١].

ولا يكتفي مسكويه بوصف وقائع المعارك العسكرية، بل بتعداد أسباب الهزائم والانتصارات. ويخبرنا الكثير عن أحوال الجند ومطامعهم وانقساماتهم. وبالإجمال، فإن تعليقاته على الشؤون العسكرية تتفوق عما قدمه سابقوه في هذا المجال. وتفوق «أسباب هزيمة المهلبي في القضاء على الثورة في المستنقعات، أو أخطاء بختيار في حربه مع عضد الدولة، الوصف المطوّل الذي أورده الطبري عن حرب الموفق في المنطقة نفسها تفوقاً كبيراً، ولا نعرف من أسباب النجاح أو الفشل»[٢].

ولقد دوّن مسكويه تاريخه على طريقة الحوليات. إلاّ أنه اعتمد في أحيان قليلة على سرد الموضوع كاملاً. فعند حديثه عن تمرد ابن أبي الساج يروي أحداث

(١) مارغوليوث، دراسات، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه.

الموضوع كاملاً تحت سنة ٣٠٤هـ[١].

منهجه التاريخي

ارتبط مسكويه المؤرخ بكونه فيلسوفاً أخلاقياً، وما زاد من عملية الربط وتغليب الصفة الثانية على الأولى ليس فقط كثرة مؤلَّفاته الفلسفية والأخلاقية وشهرته في هذا المجال، بل في أنه جعل هدف كتابته التاريخية أخلاقياً وتعليمياً، كما أعلن هو نفسه في مقدمته لكتاب «تجارب الأمم». ومما زاد الأمر التباساً أن كافة عناوين الأخبار التي سردها حملت تصنيفات أخلاقية: صواب، خيانة، تدبير سيىء، تدبير حسن، ترك الحزم، حيلة، خديعة... إلخ[٢]. كما أنه عمد إلى سرد بعض الروايات بصورة مطوَّلة ودون مبرر أو حاجة علمية إلا لإثبات نزعته الأخلاقية، كروايته لدفاع أبي الهيجاء عن الخليفة القاهر[٣]، بحيث يخرج القارىء بعبرة عن الوفاء والإخلاص. أو عندما يتحدث عن تبذير المقتدر للأموال ويقول «رأيت أن أثبته مشروحاً لئلا يغتر أحد من الملوك ومدبري أمور المملكة بكثرة الأموال»[٤]، أو إبرازه صفات علي بن بويه، السماحة وسعة الصدر والشجاعة، كسبب لبلوغه لما وصل إليه[٥]، وكذلك عندما ينقل نصائح سنان بن ثابت لبجكم لصلاح نفسه وأخلاقه[٦].

لكن هذه المعطيات كلها، يجب أن لا تدفع بنا إلى القول السائد بأن مسكويه الفيلسوف لم يكتب تاريخاً بل مجموعة عبر ليستفاد منها. فالواقع أن المؤرخين إجمالاً «كتبوا في أغلب الأحيان لتعليم مواطنيهم»[٧]، كما ضمنوا تواريخهم بعض القصص التعليمية

(١) أنظر مسكويه، تجارب، ج١، ص٤٥ ـ ٥٠.

(٢) أنظر آركون، مقالة. وفيها إحصاء لهذه العناوين، ص٨ ـ ١٢.

(٣)مسكويه، تجارب، ج١، ص١٩٥.

(٤) المصدر نفسه، ص.٢٣٨

(٥) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٦) المصدر نفسه، ص٤١٨.

(٧) مارغوليوث، دراسات، ص٢٦.

والأخلاقية. فمسكويه الفيلسوف الأخلاقي هو في الوقت نفسه وبدرجة أكبر المؤرخ الكبير، فما كتبه كان خطوة الى الأمام في تقدم الكتابة التاريخية عند العرب.

ـ إن الفرق بين المؤرخ ورجل الأخلاق، أن الأول لا يهتم بصفات أبطاله الأخلاقية إلا بمقدار تأثيرها على الأحداث التاريخية. فيما الثاني لا تعنيه سوى تلك الصفات بغض النظر عن تأثيراتها. ومسكويه في تاريخه هو من النوع الأول. فعضد الدولة كان رجلاً قاسي القلب (اعتقاله لجميلة أخت أبي تغلب الحمداني) سفاكاً للدماء «قتله لبختيار وتنكيله بخصومه»، لا يمتنع عن استعمال أسوأ المكائد والحيل لتحقيق أهدافه.. الخ. إلا أن هذه الصفات، ولأن تأثيرها على الأحداث التاريخية لم يكن سلبياً وترافقت مع انتصارات عضد الدولة وحسن تسييره لإدارات الدولة. وسوء تصرفاته وإداراته. لذلك يخلص مسكويه لإطلاق حكم على عضد الدولة قائلاً «إنه لولا خلال كانت في عضد الدولة يسيرة لا أستحسن ذكرها مع كثرة فضائله لبلغ من الدنيا مناه ورجوت له من الآخرة رضاه والله ينفعه بما قدمه من العمل الصالح ويغفر له ما وراء ذلك»[١]. فيما أفرد صفحات للحديث عن خراب الدولة بسبب تصرفات وسياسات معز الدولة الخاطئة[٢].

ـ ثم إن مسكويه لا يخضع تاريخه لمقياس الأحكام الأخلاقية. فعندما يعدّد أسباب وقوع الأحداث التي يروي وقائعها، يذكر الأسباب السياسية والاجتماعية أو الاقتصادية ولا يلعب السبب الأخلاقي فيها سوى دور ثانوي عابر، فعندما يتحدث عن أسباب فتك عضد الدولة بأبي الفتح ابن العميد وزير أبيه ركن الدولة، لا يكتفي مسكويه بإيراد سوء تصرفات وطيش أبي الفتح، بل يتحدث عن الصراع السياسي وتحالف أبي الفتح مع بختيار ضد عضد الدولة، وهو السبب الأساسي لفتك عضد الدولة به. كذلك، فمسكويه لا يستطيع أن

(١) مسكويه، تجارب، ج٢، ص٤٠٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٧.

يتجاهل الأسباب الحقيقية لاضطهاد عضد الدولة لأبي إسحاق الصابي، والتي كانت سياسية بسبب كونه الكاتب المخلص لسيده بختيار.

إن معظم روايات مسكويه لا تحمل تفسيراً أخلاقياً، بعكس ما يعتقد البعض. فعشرات الروايات التي تتحدث عن عزل الوزراء وتعيينهم يعطيها مسكويه مضمونها الحقيقي، أسباب اقتصادية (انخفاض دخل الدولة، الغلاء... الخ) اجتماعية (انتفاضات العامة، الجند...) سياسية (الصراعات الداخلية والخارجية...) والأمثلة على ذلك لا تحصى[١]. كذلك الحال بالنسبة لأسباب عزل الخلفاء وتعيينهم، واضطرابات الجند والعامة، والمؤامرات الداخلية والصراعات الخارجية.

ومسكويه لا يكتفي بذكر سبب واحد لتعليل وتفسير أحداث تاريخه. بل يورد دائماً عدة أسباب لتفسر ذلك الحدث مجتمعة. وربما كان المؤرخ الإسلامي الأول الذي أعطى لمفهوم السببية التاريخية دورها وأهميتها في الكتابة التاريخية. فهو لا ينفكّ يسأل (لماذا) أمام كل حدث، ويعمد الى الإجابة بجملته التي يعنون بها سرد تفاصيل الحدث «ذكر السبب في ذلك» التي يكررها في مطلع كل رواية لحدث تاريخي.

إننا نكرر هنا، ما يشير إليه فلاسفة التاريخ، من أن المؤرخ العظيم هو الذي يسأل باستمرار «لماذا»، والذي يجيب عن ذلك بمجموعة أسباب، محدداً علاقتها ببعضها البعض، مظهراً في الوقت نفسه السبب الرئيسي بينها. وقد كتب مسكويه تاريخه على هذه القاعدة.

الموضوعية والحياد

عندما نتحدث عن مؤرخ موضوعي، فإننا نعني

(١) المصدر السابق، ج١، ص٧، ١٠، ٢٠، ٢١، ٥٦، ٥٨، ١٢٠، ١٢٦، ١٤١، ١٤٩، ١٨٢، ١٨٥، ٢٠١، ٢١١، ٢١٤، ٢٦٤، ٢٧٠، ٣٦٣، ٣٣٨، إلخ.

بالدرجة الأولى ذاك الذي ينجح بنسبة كبيرة في إبعاد المؤثرات العاطفية والعقائدية والسلطوية والمادية في أن تؤثر على رؤيته للأحداث واختيارها، وعند كتابتها وتحليلها. أي ذاك الذي يملك القدرة على الارتفاع فوق وضعه في المجتمع وفي التاريخ. ولا نتحدث هنا عن الموضوعية المطلقة المستحيلة بفعل ارتباط الإنسان بمجتمعه ومحيطه، وإنما نتحدث عن الموضوعية النسبية. فالمؤرخ، إما أن يكون غير موضوعي وبذلك يفقد صفته تلك، وإما أن يكون موضوعياً بنسبة تقلّ أو تزيد حين واحد وآخر. وعلينا أن ندع الذين نكتب ونحلل لهم أن يحددوا نسبة هذه الموضوعية.

لقد كتب مارغوليوث عن المؤرخين العرب ومنهم مسكويه، يقول[١] «إنه برغم تأثرهم أحياناً بهوى ديني أو وطني يعتبر حيادهم العام سمة مدهشة في كتبهم. ولا نستطيع أن نجد مثالاً لهذا، أحسن من تاريخ مسكويه» الذي «ينفرد عن غيره بعدم تحفظه في أحكامه، إلى جانب تخلصه من معظم صور التحيّز[٢]».

هذا الحياد الذي هو أحد مظاهر الموضوعية، يتجلى في قسمي الكتاب. أي للفترة الممتدة من ٢٩٥ ـ ٣٤٠هـ، والتي أرَّخ اعتماداً على المراجع الكتبية. والفترة الممتدة من ٣٤٠ ـ ٣٦٩هـ والتي عاش في ظلها وعرف رجالاتها وعاش أحداثها وأرَّخ لها من موقع الشاهعد والمعايش لها.

في المرحلة الأولى، يتبدّى حياده في اختياره للأحداث المكوّنة لتاريخه، فيغربل ما يقرأ ويحاول الخروج بصورة كاملة للحدث دون أن يسمح لروايات وأحكام من سبقوه أن تؤثر على رؤيته له، محاولاً الاقتراب به من الحقيقة على ضوء التعرف على كل الظروف والأحوالى التي أحاطت بالحدث، مظهراً الأسباب الحقيقية التي أدّت إليه، مستبعداً ما أملته المصالح السياسية والسلطوية على الخبر من تشويهات مظهراً حياده الكبير في تدوينه للحدث على ضوء قراءته له. وأفضل مثالين على ذلك، ما دوّنه عن الحلاّج وعن القرامطة.

فالصفحات السبع التي أفردها مسكويه للحديث عن الحلاج ومحاكمته وإعدامه، لا تتضمن أية اتهامات من قبله، بعكس معظم الروايات التي أوردها المؤرخون السابقون عن هذه القضية والتي ضمنوها نعوتاً واتهامات للحلاج بالكفر والزندقة والدجل... الخ. بل يعمد مسكويه وبكثير من التوازن إلى إيراد أقوال الحلاج وخصومه، وسرد روايات عنه نقلاً عن الحلاج وأصحابه، كذلك عن ألسنة خصومه وكارهيه، مظهراً في النهاية وبما يشبه الاحتجاج غير المعلن، الطرق «الاحتيالية» التي اتبعها محاكموه بما ساعدهم لإصدار حكم الإعدام بحقه[١].

كذلك بالنسبة للقرامطة، فيتكلم عنهم مسكويه بحياد كبير معدداً أعمالهم وهجماتهم، مكتفياً بسرد الوقائع والأحداث متجنباً إصدار أحكام ذات خلفيات دينية عليهم مظهراً شجاعتهم وجرائمهم، انتصاراتهم وهزائمهم، علاقاتهم بالأطراف والقوى المتصارعة، وبعض معتقداتهم[٢].

وفي كلا الحالتين يعطي مسكويه للأسباب السياسية والاجتماعية دوراً رئيسياً في تفسير وقراءة هذه الأحداث، ولا يدخل وهو الفيلسوف ورجل الأخلاق في نقاش لمعتقدات الحلاج والقرامطة، (بل لا يتحدث عن هذا الموضع إلا في معرض تسجيله للأحداث)، فالحلاج لم يُعْدَم ولم تشن عليه وعلى أنصاره تلك الحملة الضخمة لاستئصالهم إلا بعد أن اخترق مواقع السلطة نفسها وبات يشكل تهديداً داخلياً لها بانضمام عدد من قادة الجند ورجال الخليفة والوزير الى

(١) مارغوليوث، دراسات، ص٢٦.

(٢) مارعوليوث، دراسات، ص١٤٤.

(١) مسكويه، تجارب، ج١، ص٧٦ ـ ٨٢.

(٢)أنظر المصدر نفسه، ج١، ص٣٣، ١٠٤، ١٤٥، ١٧٥، ١٧٧، ٢٠١، ٢٨٤، والجزء٢، ص٥٥، ٥٧.

دعوته[١]. والقرامطة الذين كان هدفهم إسقاط الخلافة العباسية وإقامة دولتهم، لم تهتم السلطة لأمرهم إلا بعد أن باتوا يشكلون تهديداً حقيقياً لها وليس بسبب معتقداتهم التي لم تمنعهم كما لم تمنع خصومهم من إقامة تحالفات سياسية وعسكرية في مراحل متعددة.

في القسم الثاني من تاريخه الممتد من ٣٤٠ ـ ٣٦٩هـ. والتي قضاها مسكويه في خدمة البويهيين والعيش في ظلهم والاستفادة من حكمهم. يظهر حياده بأجلى صوره. فلا نلاحظ أي أثر للتحيّز فيما يكتبه عن تاريخ هذه الأسرة. رغم أن الوضع قد يفترض العكس. إما امتناناً منه للذين حضنوه، أو خوفاً من عاقبة الأمور، خاصة وأنه كتب تاريخه والدولة البويهية ما زالت قائمة.

إن العلاقة بالسلطة الحاكمة وبقواها، خوفاً من اضطهادها، أو طمعاً بمكاسبها، كانت باستمرار أحد أهم المؤثرات التي انعكست سلباً على المؤرخين وعلى كتابة التاريخ، مُحوِّلَةً المؤرخ الى مجرد كاتب مُطْلِقةً عليه لقبه الذي يستأهله «مؤرخ السلطان».

إن موضوعية وحياد مسكويه فيما يكتبه عن تاريخ هذه الأسرة الحاكمة التي عاش في كنفها ومن نعمها، وعمل لدى حكامها وأمرائها نديماً، وخازناً، ومبعوثاً، وكان واحداً من رجالات مجالسهم العلمية والأدبية، تثير الدهشة والإعجاب، إذ لم يترك لكل تلك الاعتبارات أن تؤثر على قراءته لأحداث تلك الفترة، ولا على كتابته لتاريخها وتاريخ الدولة البويهية، مما يؤكد مكانته المميزة كمؤرخ حقيقي.

فهو لا يخفي أخطاءهم بل «يقسو في أحكامه عليهم أحياناً قسوة شديدة، ويتوسع في الحديث عن معز الدولة الذي كان يسترضي الجند والقادة على حساب مصالح الشعب والدولة[٢]، ويصفه بأنه كان سريع الغضب بذيء اللسان يكثر من سب وزرائه ويفتري

(١) المصدر نفسه، ج١، ص٧٦ ـ ٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٧، ١٧٦.

عليهم[١]. أما ركن الدولة فكان مع فضله على أقرانه من الديلم، على طريقة الجند المتغلبين، لا يرى النظر في عواقب أمره وكان يفسح لجنده وعسكره على طريق مداراتهم ما لا يمكن تلافيه[٢]. لكنه مع كل هذا لا ينسى الإشادة بأعمالهم المجيدة فيتحدث عن حسن تدبير عماد لدولة[٣] وشجاعة وشهامة ركن الدولة[٤]، ويخلص في حكمه على عضد الدولة قائلاً «لولا خلال كانت في عضد لدولة يسيرة لا أستحسن ذكرها مع كثرة فضائله لبلغ من لدنيا مناه»[٥].

ولا يشذّ مسكويه عن حياده فيما يرويه إلاّ في حالة واحدة، عند الحديث عن أبي الفضل ابن العميد. والبعض يضيف أبا محمد المهلبي، وهذا غير دقيق. فروايات مسكويه عن المهلبي كانت محايدة بنسبة كبيرة. صحيح أنه لم يبد استنكاره للوسائل الكريهة التي استعملها المهلبي لمصادرة أبي علي الخازن[٦] معتبرها دليل ذكاء. إلاّ أن روايته للحدث على تلك الصورة من الدقة والتفصيل هو بحد ذاته إدانة للمهلبي. كذلك، فإنه لا يمتنع عن ذكر الرواية التي تتحدث عن تزوير المهلبي والصيمري لخط ابن قرابة[٧]، كما لا يجد حرجاً في أن ينتقد المهلبي بسبب هزيمته أمام عمران بن شاهين لأنه ترك الحزم وركب الخطأ[٨].

أما في حالة ابن العميد، وهي الحالة الوحيدة التي غاب عنها حياد مسكويه، فيظهر ذلك في الصفحات

(١) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٣) أنظر حول عماد الدولة، المصدر نفسه، ج١، ص٢٧٧، ٢٩٩، ٢٨٣، ٢٨٢، ٢٧٨، ٣٠٠، ج٢، ص١٠٠، ١٠١، ١٢٢.

(٤) أنظر حول ركن الدولة، المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٠، ٢٧٩.

(٥) المصدر نفسه، ج٢، ٤٠٩.

(٦) المصدر نفسه، ج٢، ص١٨٦، ١٨٧.

(٧) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٨) المصدر نفسه، ص١٣٠.

التي تحدَّث فيها مسكويه عن فضائل ابن العميد وسيرته والتي يستهلها بقوله: «وكانت وفاة الأستاذ الرئيس بهمذان.. ففقد به الفضل أجمع وعدمت المحاسن التي ما اجتمعت لغيره في الإسلام»[١]. فهو إذن ليس فريد زمانه وعصره، بل أعظم رجال التاريخ الإسلامي!!

ثم يسرد مسكويه فضائل ابن العميد وسيرته، مانحاً إياه كل الصفات العظيمة في الأدب والعلم والأخلاق والشجاعة وسياسة الملك.. الخ[٢]. إلا أنه في ختام عرضه لسيرة ابن العميد، يشعر بأنه قد يتهم بالمبالغة وعدم الموضوعية والتحيّز، فيؤكد صدق وصفه قائلاً «ولعل من يطلع على هذا الفصل من كتابنا ممن لم يشاهده يظن أنّا أعرناه شهادة أو ادعينا له أكثر من قدر علمه ومبلغ فضله، لا والذي أنطقنا بالحق وأخذ علينا ألا نقول إلاّ به»[٣].

والواقع، أن ما تحدث به مسكويه عن صفات ابن العميد، كان حديث صدق، وإن أضفي على تلك الصفات بعض التعظيم. فالرجل بحق كان أديباً، شاعراً عارفاً ببعض العلوم، بصيراً بسياسة الجيوش، ماهراً بمكايد الحروب، أستاذاً بتدبير الممالك وصناعة الملك. وهذا ما أدى إلى إعجاب مسكويه به، لا بل انبهاره بشخصه. وهو الذي عرفه وعايشه عن قرب مدة سبع سنوات.

ولا شك أن هذا الإعجاب والانبهار بشخصية ابن العميد كان السبب في عدم تدقيق مسكويه ببعض الروايات التي نقلها عنه، مما أوقعه بالتحيز وعدم الموضوعية. فعندما يروي مسكويه خبر قدوم الخراسانيين الى الري في طريقهم لمقاتلة الروم، يصدق مسكويه ما قاله ابن العميد من أن هدفهم ليس الغزو بل إحداث فتنة في الري[٤]. بالرغم من أن مسكويه سبق وأشار أكثر من مرة إلى مشاركة الخراسانيين في قتال الروم الى جانب سيف الدولة. كما أن ابن الأثير فيما بعد عندما يروي الحادثة نفسها يؤكد أن هدف الخراسانيين الذين قدموا إلى الري كان الحصول على المساعدات لمقاتلة الروم. كذلك، فإنه عندما يروي خبر المنام الذي شاهده ركن الدولة وكيف تحقق، فإنه يرويه، وهو الذي لا يؤمن بالمعجزات، استناداً الى أن مصدره كان ابن العميد[١].

إلا أن هذه «الهفوات» الصغيرة التي ارتكبها مسكويه، يجب أن توضع في حجمها ومكانها الصحيحين. وبالتالي أن لا تؤثر على حكمنا على الرجل لجهة موضوعيته وحياده الكبيرين، كما رأينا، واللذين طبعا كتابته التاريخية بصورة رائعة. إذ من النادر فعلاً أن نجد مؤرخاً احتل هذه المكانة لدى سلطة حاكمة، وعاش تلك الأجواء والظروف، وتمكن من تجاوز كل هذه المؤثرات ليكتب تاريخاً بهذه الدرجة من الحياد والموضوعية.

ويظهر أن مسكويه يؤمن بأن للصدفة دوراً في أحداث التاريخ. فيقول عن انتصار أحمد بن كيغلغ علي لشكري الديلمي «وكان فتحاً طريفاً واتفاقاً عجيباً»[٢]. وعندما يبدأ بالحديث عن بروز البويهيين، فإنه يعطي للحظ وللصدفة دوراً مهماً في وصول بني بويه الى ما وصلوا إليه. ويضع عنواناً لذلك «ذكر السبب في ما ملك»، ويقول: «كان السبب في ارتفاع علي بن بويه وبلوغه ما بلغ سماحة كثيرة... واتصل بجميع ذلك اتفاقات محمودة ومولد سعيد»[٣].

أخيراً، ليس لنا بعد هذه القراءة لمسكويه وتاريخه، سوى أن نوافق أو نرفض حكم مستشرقين كبيرين، درسا كتاب «تجارب الأمم وتعاقب الهمم». الأول،

---

(١) مسكويه، تجارب، ج٢، ص٢٧٤.
(٢) أنظر المصدر السابق، ص٢٧٥ ـ ٢٨٢.
(٣) المصدر نفسه، ص.٢٨٢
(٤) المصدر نفسه، ص٢٢٢.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٢.
(٢)مسكويه، تجارب، ج١، ص٢١٤.
(٣) المصدر نفسه، ص٢٧٥، ٢٨٢، ٢٧٧، ٢٩٨.

مارغوليوث[١] الذي اعتبر أن التأليف التاريخي العربي قد بلغ أَوْجهُ في كتاب مسكويه حتى أنه يفضله عن الطبري في مجالات كثيرة، والثاني، كيتاني[٢] الذي يقول عن مسكويه بأنه ترك عملاً، أهميته أن منهجيته قريبة جداً من تلك التي أتبعها الغربيون لاحقاً وخاصة المؤرخين الحديثين.

الدكتور حسن منيمنة

مسكويه

صاحب تجارب الأمم

يُعدُّ مسكويه من أهم مؤرخي القرن الرابع الهجري، استطاع من خلال كتابه «تجارب الأمم» أن يسهم في تطور الكتابة التاريخية العربية، التي بلغت في عصره نضجاً لم تعهده من قبل.

إنَّ لدى مسكويه فكراً تاريخياً متميزاً يستحق الدراسة والبحث، وهو يعد من أبرز المصادر لدارسة الحقبة البويهية، مع ذلك فإنَّ هذا الفكر لم يأخذ نصيبه الذي يستحقه من اهتمام المؤرخين.

حياته:

«أحمد بن محمد بن يعقوب، أبو علي الخازن، الرازي، الملقب بـِ مِسْكَوَيْه».

ولد ما بين سنة ٣٢٠ ـ ٣٢٥هـ بالري في إيران. وقد أغفلت المصادر إغفالاً غريباً ذكر نشأته في مقتبل حياته، فلا نعرف شيئاً عن أساتذته ومعلميه، أو عن ثقافته المعرفية الأولى. لقب بالخازن، لأنه كان قيماً على خزانة كتب ابن العميد، ثم كتب عضد الدولة البويهي. ولقب بالرازي، نسبة الى بلدة الري، حيث ألحقوا الزاي في النسبة تخفيفاً.

بدأ مسكويه حياته العملية بمصاحبة أبي محمد المهلبي ـ وزير معز الدولة البويهي ـ في أيام شبابه، وكان خصيصاً به، رفيق مجالسه، ونديم لياليه، ودامت الرفقة اثنتي عشرة سنة (٣٤٠ ـ ٣٥٢هـ).

ثم عاد بعد وفاة المهلبي الى الري، حيث اتصل بابن العميد ـ وزير ركن الدولة البويهي ـ حاكم إقليم الجبال، وعمل معه خازناً لمكتبته الضخمة.

وعندما توفي ابن العميد، ظل مسكويه في خدمة ابنه أبي الفتح، حتى سنة ٣٦٦هـ، حيث توفي الأخير، فترك مسكويه الري متجهاً الى فارس، ملتحقاً بأميرها «عضد الدولة البويهي». والظاهر أنَّ مسكويه قد عمل خازناً لمكتبة «عضد الدولة البويهي»، إذ كانت تعد الأخيرة من كبريات المكتبات في التاريخ الإسلامي، بما جمعت بين دفتيها من آثار القدماء وتصانيف العلماء.

ومثلت وفاة عضد الدولة البويهي سنة ٣٧٢هـ، منعطفاً مهماً في حياة مسكويه، ففي الوقت الذي حافظ فيه على علاقاته مع خلفاء الأول، فإنَّه انصرف عن مجالسة الأمراء ومنادمة الوزراء، الى التأليف والتصنيف قرابة خمسين عاماً، أثرى فيها المكتبة العربية بالمفيد النافع من علوم الفلسفة، والأخلاق، والطب، والأدب، والتاريخ. توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١هـ.

لقد عاش مسكويه ما يقارب قرناً كاملاً هو تقريباً عمر الدولة البويهية أيام ازدهارها وعنفوانها. لذلك يعدُّ مؤرخ البويهية بلا منازع.

مؤلفاته:

تتنوع آثار مسكويه بتنوع معارفه وعلومه، فقد صنف في علوم الأخلاق، والفلسفة، والطب، والرياضيات، والتاريخ.

ومؤلفاته بين مفقود لا نكاد نعثر له على أثر، إلا عند من ترجم له من القدماء، وهي الأغلب، وبين مخطوط محفوظ في خزائن الكتب الخطية، وبين مطبوع أبصر النور من كوة جهود المستشرقين ابتداءً،

(١) مارغوليوث، دراسات، ص١٤٣، ١٦١.

(٢) من مقدمة كيتاني للجزء الذي حققه من كتاب «تجارب الأمم» والممتد من بدء الخليقة إلى سنة ٣٧هـ.

وبعض الأكاديميين المتخصصين في الجامعات العربية انتهاءً. وهي بين هذا وذاك. قاربت نيفاً وثلاثين كتاباً.

١ـ آداب الدنيا والدين: وهو كتاب أخلاقي يتضمن أصول المعرفة مع شيء من مراسيم الشريعة، وأحاديث العلم.

٢ـ أحوال الحكماء وصفات الأنبياء السلف، وهو في تأريخ الحكماء والأنبياء، حسب مفهوم العنوان.

٣ـ كتاب في الأدوية المفردة، وهو في علم الطب.

٤ـ كتاب الأشربة، وهو كتاب في علم الطب ظاهراً.

٥ـ أنس الفريد: قال ياقوت: «وهو مجموع يتضمن أخباراً وأشعاراً وحكماً وأمثالاً، غير مبوب» وقال القفطي: «فمن تصانيفه كتاب أنس الفريد، وهو أحسن كتاب صنف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف». وقال آدم متز: «وهو أحسن كتاب صنف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف. وهذه القصص الجديدة هي من نوع يغاير كل المغايرة القصص القديمة التي ألفها ابن قتيبة وصاحب العقد الفريد، ففيها نجد لأول مرة تمام الأسلوب القصصي الإسلامي أعني طريقة القصص التي ليست عربية خالصة».

٦ـ تجارب الأمم: في التاريخ، وهو من أهم مؤلفات مسكويه، بل هو أثره الوحيد في علم التاريخ. ألفه ـ كما يقول ـ ليستفيد منه «الوزراء، والأمراء، وأصحاب الجيوش، وسواس المدن، ومدبرو أمر العامة والخاصة». بعد أن تصفح «أخبار الأمم، وسير الملوك، وقرأ اخبار البلدان، وكتب التواريخ» ووجد «ما يستفاد منه تجربة».

يؤرخ الكتاب من مرحلة ما بعد الطوفان حتى سنة ٣٦٩هـ، وقسمه الى ستة أجزاء، ورغم أن مسكويه عاش حتى سنة ٤٢١هـ، إلا أنه لم يدوّن أحداث الحقبة الزمنية الممتدة من سنة ٣٦٩هـ، حتى وفاته، ولعل السبب في ذلك يعود الى ابتعاده النسبي عن الساحة السياسية، وما يدور فيها، في تلك الآونة، وانصرافه للتأليف والتصنيف كما تقدم.

والكتاب على أهميته لم يأخذ حقه من التحقيق والنشر بشكل كامل؛ فقد قام المستشرق «كايتاني» بنشر الجزء الأول، والخامس، والسادس منه (ليدن ١٩٠٩، ١٩١٣، ١٩١٧م)، ثم قام المستشرق «ايمدروز» بنشر الجزء الخامس سنة ١٩١٤م، في (٤٢٠) صفحة، وصدر عن شركة التمدن الصناعية في القاهرة، ويحتوي هذا الجزء على أحداث سنة ٢٩٥هـ حتى سنة ٣٢٩هـ. ثم نشر الأخير الجزء السادس سنة ١٩١٥م. وصدر عن الشركة نفسها، في (٤٢٠) صفحة، ويحتوي على حوادث ٣٢٩هـ الى سنة ٣٦٩هـ، وهو نهاية الكتاب، وألحق «ايمدروز» بطبعته تلك جزءاً ثالثاً هو كتاب «ذيل تجارب الأمم» للوزير أبي شجاع محمد بن الحسين الملقب ظهير الدين الروذراوري، الذي أرخ لسنوات من ٣٦٩هـ ـ حتى ٣٨٩هـ، وصدر في ٣٣٢ صفحة. مع العلم أن ايمدروز لم يتم عمله في تحقيق نص الذيل بسبب وفاته، فتابع عمله المستشرق «مار غليوث» فحقق النصف الثاني منه. ثم قام «مار غليوث» بنشر ترجمة انكليزية للأجزاء آنفة الذكر، وأصدرها في سبعة أجزاء (اكسفورد ١٩٢٠ ـ ١٩٢١م).

ثم أصدر الدكتور الإيراني أبو القاسم إمامي الجزءين الأول والثاني من الكتاب في طهران، سنة ١٩٧٨م.

وتحتفظ مكتبة أيا صوفيا في اسطنبول، بمخطوطة ثمينة كاملة، تقع في ستة أجزاء تحت رقم (٣١١٦ الى رقم ١٣٢١)، نسخها محمد بن علي بن محمد أبو طاهر البلخي، فرغ من نسخ الجزء الأول في شهر ربيع الأول سنة خمسة وخمسمئة هجرية، ومن نسخ الجزء السادس سنة ستة وخمسمئة هجرية. كما توجد نسخ أخرى، لا تضاهي النسخة آنفة الذكر، من حيث القدم والأهمية.

أما بالنسبة لعنوان الكتاب، فقد ضبطه قسم كبير بشكل دقيق، بينما توهم آخرون من أعلام المتقدمين

والمتأخرين فيه، ابتداءً من الروذراوري صاحب الذيل، وانتهاء بالدكتور حسن منيمنة، والدكتور عبد الله العروي، حيث أضافوا عبارة «وتعاقب الهمم» بعد اسم الكتاب، فأصبح الكتاب عندهم «تجارب الأمم وتعاقب الهمم»، وهذا ما لا أصل له عند مسكويه، لأنه قد صرح في مقدمة كتابه قائلاً: «فلذلك، جمعت هذا الكتاب، وسميته تجارب الأمم»، والظاهر أن الإضافة جاءت على عادة بعض المتقدمين من الاستيناس بالسجع في عناوين الكتب، فأضيفت العبارة الثانية «وتعاقب الهمم» لذلك.

ويتعرض مسكويه، في كتابه «تجارب الأمم»، في السنوات المختصة بالحقبة البويهية، ال كل ما يدور في فلك الخلفاء والوزراء وأمور الجيوش والسياسة، وما كان يدبر في كواليس القادة، ومدبري شؤون الناس من القضاة والشخصيات الفكرية والسياسية، كل ذلك من خلال مشاهدة عيان، أو سماع من وزير، أو حوار مع قائد، الأمر الذي جعله مصدراً لا يستغنى عنه في دراسة تلك الحقبة.

٧ـ ترتيب السعادات ومنازل العلوم: في الأخلاق، وهو شرح لمراتب السعادة الثلاث، وتحديد دقيق لمراتب العلوم، حسب مدرسة أرسطو.

٨ـ كتاب في تركيب الباجات في الأطعمة.

٩ـ تعاليق على الكتب المنطقية.

١٠ـ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين.

١١ـ تهذيب الأخلاق: في علم الأخلاق، ويتألف من ست مقالات، في مبادىء الأخلاق، والكمال الإنساني، والخير وأقسامه، والسعادة ومراتبها، والعدالة، والمحبة والصداقة، وصحة النفس وحفظها. نقله نصير الدين الطوسي الى الفارسية وسماه «أخلاق ناصري» وقد أعجب به إعجاباً شديداً. كما ترجم الى الإنكليزية والفرنسية. وطبع الكتاب طبعات عديدة.

١٢ـ كتاب الجامع: والظاهر أنه في علم الطب.

١٣ـ جاويدان خرد: وهو أصلاً لأحد ملوك الفرس القدماء، بالفارسية، يتحدث عن آداب الفرس ومواعظهم، وزاد عليه مسكويه آداب الأمم الأخرى من العرب والهند والروم، ومعناه بالعربية: «الحكمة الخالدة»، وقد ورد اسم الكتاب مصحفاً عند ياقوت، بعنوان «جاوزان فرد» وهو لا معنى له بالفارسية.

١٤ـ حقائق النفوس: وهو في أحوال النفس.

١٥ـ الخواطر: وهو في أحوال النفس، وتبيان أنها جوهر بجهة وعرض بجهة.

١٦ـ رسائل فلسفية وهو مجموعة رسائل فلسفية، كالآتي: أ ـ رسالة في اللذات والألم. ب ـ رسالة في الطبيعة ج ـ رسالة في جوهر النفس والعقل. د ـ رسالة في إثبات الصور الروحانية. هـ ـ الفصل بين الدهر والزمان.

١٧ـ رسالة في دفع الغم من الموت: وهي في الحكمة.

١٨ـ رسالة في ماهية العدل: وجهها مسكويه الى علي بن محمد أبي حيان الصوفي، وهي في ماهية العدل وأقسامه.

١٩ـ الرسالة المسعدة.

٢٠ـ كتاب السياسة للملك.

٢١ـ كتاب السير: قال ياقوت: «أجاده، ذكر فيه ما يسير به الرجل نفسه من أمور دنياه، مزجه بالأثر، والآية، والحكمة، والشعر».

٢٢ـ فقر أهل الكتب: وهو كتاب طريف من عنوانه، ولعله خلاصة تجربة مسكويه، كونه خازناً لمكتبات البويهيين.

٢٣ـ الفوز الأصغر: وهو في علم الفلسفة.

٢٤ـ الفوز الأكبر.

٢٥ـ فوز السعادة.

٢٦ـ فوز النجاة.

٢٧ـ المختصر في صناعة العدد: وهو في علم الرياضيات والحساب.

٢٨ـ مختصر النبض: كتاب في الطب، كتبه مسكويه لعضد الدولة البويهي.

٢٩ـ مراسلة بينه وبين بديع الزمان الهمذاني: رسالة جوابية من مسكويه الى بديع الزمان الهمذاني رداً على اعتذاره.

٣٠ـ المستوفي: في الشعر، وهو أشعار مختارة.

٣١ـ الهوامل والشوامل: وهي هوامل أبي حيان التوحيدي، أي أسئلته المبعثرة البالغة (١٧٥) مسألة أجابه عليها مسكويه بالشوامل، لأن الشوامل هي الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها.

منهجه:

يمثل مسكويه وعياً متميزاً في الكتابة التاريخية العربية، وذلك من خلال التزامه الشديد بالخطوط العريضة لمنهجه التاريخي، التي حددها في مقدمة كتابه «تجارب الأمم» ولم يضعف هذا الالتزام عند دخوله في تفاصيل الأحداث، وجزئيات التأريخ.

يستبعد مسكويه الخرافة من تاريخه، فهي «لا فائدة فيها غير استجلاب النوم بها، والاستمتاع بأنس المستطرف منها»، ويعد استحالة حدوثها ووقوعها سبباً منطقياً لرفضها. يقول مسكويه في كلامه عن خرافات الفرس: «فللفرس هاهنا خرافات، وتزعم أن الشياطين كانت مسخرة لكيتابوس، وقوم يزعمون أن سليمان بن داود عليه السلام أمرهم بذلك في خرافات كثيرة، ظاهرة الإحالة من الصعود إلى السماء، وبناء مدين كنكرز بأسوار من ذهب وفضة وحديد ونحاس، وأنها بين السماء والأرض، وأشباه ذلك، مما لا فائدة في ذكره»، فهو يقرر كون الخرافة ظاهرة الإحالة، فلا فائدة في ذكرها.

ولم يتعرض مسكويه لذكر معجزات الأنبياء وأفعالهم المرتبطة بالغيب، واستثنى من ذلك ما كان فعلاً بشرياً غير مقترن بالإعجاز. يقول مسكويه: «ولم نتعرض لذكر معجزات الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ وما تم لهم من السياسات بها، لأن أهل زماننا لا يستفيدون منها تجربة في ما يستقبلونه من أمورهم، اللهم إلا ما كان منها تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز».

ويلتزم مسكويه بما تقدم، فيقول في حديثه عن بني إسرائيل: «وأما القيم بأمر بني إسرائيل بعد يوشع فكان كالب بن توفيل، ثم حزقي ـ الذي يقال له ابن العجوز ـ وكانت لهما أخبار مشهورة، تركنا ذكرها لأنها معجزات، لا يستفاد منها تجربة».

لقد اهتم مسكويه بالتدبير البشري ـ أي فعالية الإنسان غير المرتبطة بالغيب ـ اهتماماً كبيراً، لما يمثله ذلك من زخم عملي في الحياة العامة، لذلك فقد ترك «ذكر أكثر مغازي رسول الله ﷺ ووقعاته، لأنها كلها توفيق الله ونصره، وخذلان أعدائه، ولا تجربة في هذا ولا تستفاد منه حيلة، ولا تدبير بشري، ويستثني من ذلك غزوة الخندق، لما تخللها من مشاركة الصحابة في إبداء الرأي حول حفر الخندق، وما يعنيه ذلك من المشاركة الإنسانية المتجردة من تأثير (الماوراء)، والتي كانت أحد الأسباب الرئيسية لانتصار المسلمين، فيقول: «فما جرى في غزوات رسول الله ﷺ من التدابير البشرية، والحيل الإنسانية، ما كان منه في غزوة الخندق».

ويقول في حديثه عن داود عليه السلام: «وملك داود لما كان منه من مبارزة جالوت. والخبر مشهور، مقرون بمعجزة الأنبياء. ثم ملك سليمان، وأخباره ومعجزاته مذكورة». فكون الخبر مقروناً بمعجزة الأنبياء كان مسوغاً كافياً لعدم ذكره ـ حسب منهج مسكويه ـ ولم يشفع لذلك الخبر شهرته، كما صرح.

ويؤمن مسكويه بالمصادفة في فهمه لأحداث التاريخ، فيقول في مقدمة كتابه: «وقد ذكرنا أشياء مما يجري على الاتفاق والبخت». وينقل في كتابه حوادث كثيرة ترتكز على المصادفة ـ التي عبر عنها بالاتفاق ـ أذكر منها نموذجاً واحداً، لأهميته.

نقل مسكويه رواية استخدام الرسول لنعيم بن مسعود، في غزوة الخندق من أجل أن يخذل عساكر

الأحزاب المتمثلة بمشركي قريش وغطفان من جهة، وحلفائهم من بني قريظة داخل المدينة من جهة أخرى، وذلك في رواية طويلة، ثم يقول: «فكان من الاتفاق الجيد أن أرسل بعد ذلك أبو سفيان ورؤوس غطفان الى بني قريظة عكرمة بن أبي جهل في نفر من قريش وغطفان». ومفاد الرواية أن ذهاب الوفد الى بني قريظة بعد تحرك نعيم بن مسعود كان عاملاً مهماً في وقوع الشك واهتزاز الثقة بين الأحزاب وحلفائهم اليهود، وتأكيداً لما زرعه نعيم بن مسعود من مخاوف عند الطرفين بعدم وفاء أحدهما للآخر.

إن عبارة مسكويه «فكان من الاتفاق الجيد» تعني أنه اعتبر ذلك مصادفة جيدة. لقد نقل مسكويه هذه الرواية عن الطبري، وعندما نراجع الطبري، نجد النص كالآتي: «وكان مما صنع الله عزَّ وجلَّ لرسوله أرسل أبو سفيان ورؤوس غطفان الى بني قريظة...» وهذا يعني - حسب الطبري - تدخل اليد الغيبية في إرسال الوفد.

إنَّ الغيب عند الطبري، تقابله المصادفة عند مسكويه، وهذا يعني أن الميتافيزيقا لا وجود لها في منهج مسكويه في فهمه لتسلسل الحدث التاريخي.

ويؤكد مسكويه على التجربة المستفادة، التي كانت هاجسه في كتابته للتاريخ، إذ يكاد لا ينفك عن رفض نقل أي نص تاريخي لخلوه من تجربة مستفادة، وهو إنما ينقل النص لوجود تجربة مستفادة، وذلك في مواضع عديدة. والتجربة المستفادة عند مسكويه هي العبرة المستوحاة من النص ونفعها للمستقبل، فإذا لم يلب النص هذه الحاجة، فلا فائدة في ذكره، ويتجلى هذا المعنى واضحاً عند نقله لرواية لقاء علي مع الزبير في واقعة الجمل، وتذكيره بقول رسول الله ﷺ له، بأنه سوف يقاتل علياً وهو له ظالم، فتذكر الزبير ذلك، وقال لعلي: «والله لا أقاتلك أبداً» ولما رجع الى عائشة، قالت: ما تريد أن تصنع؟ قال: «أريد أن أدعهم وأذهب»، قال له ابنه عبد الله: «جمعت هذين الغارين حتى إذا جرد بعضهم لبعض أردت أن تتركهم وتذهب، أحسست رايات ابن أبي طالب وعلمت أنها تحملها فتية أنجاد»، فغضب الزبير حتى أرعد، ثم قال: «ويحك إني قد حلفت ألا أقاتله». قال: «كفر عن يمينك». فدعا غلاماً يقال له: مسحول، فأعتقه.

ويعلق مسكويه على هذه الرواية، فيقول: «وإنما حكينا هذه الحكاية، لأن فيها تجربة تستفاد، وإن ذهب ذلك على قوم، فإنا ننبه عليه، وذلك نَّ المحنق ربما سكن بالكلام الصحيح، والساكن ربما أحنق بالزور من الكلام».

ولم يجد مسكويه في حروب خالد بن الوليد على عظمها وشدتها «موضع حيلة، ولا موقع تدبير، تستفاد منه تجربة إلا اليسير مما سنذكره، وباقيه كله جهاد من القوم، ونصر من الله، واجتهاد من المسلمين، وخذلان للفرس، وانصرام لمدتهم وانقضاء لملكهم. وكان شرطنا في أول الكتاب لا نثبت من الأخبار إلا ما فيه تدبير نافع للمستقبل، أو حيلة تمت في حرب أو غيرها، ليكون معتبراً وأدباً لمن يستأنف من الأمر مثله، فلذلك تركنا إثبات هذه الوقائع».

وتتجلى السببية التاريخية عند مسكويه واضحة المعالم، فهو يعنون لمقتل ابرويز، ما يلي: «ذكر سبب هلاك ابرويز ومقتله». ويقول عن قتل النعمان بن المنذر: «قتله كسرى لأسباب نذكر جملها إن شاء الله...». ويعنون أيضاً: «ذكر سبب طمع العرب في أطراف الفرس». ويعنون في حديثه عن حمران أحد كتَّاب عثمان: «سبب سقوط الكاتب في عين عثمان».

وتتكرر هذه المعاني بكثرة في تاريخه، الأمر الذي حدا ببعض المعاصرين أن يقول: «ومسكويه لا يكتفي بذكر سبب واحد لتعليل وتفسير أحداث تاريخه. بل يورد دائماً عدة أسباب لتفسير ذلك الحدث مجتمعة، وربما كان المؤرخ الإسلامي الأول الذي أعطى لمفهوم السببية التاريخية دورها وأهميتها في الكتابة التاريخية».

ويظهر أنَّ مسكويه كان يعتمد الإجماع بوصفه أحد الأسس في قبوله للرواية التاريخية، ففي حديثه عن حسان بن تبع، يقول: «وفي بعض الروايات - وهو

المجمع عليه ـ أن شمراً وحساناً انصرفا في الطريق. . . ». ومن عبارة «بعض الروايات» نستفيد أن هناك روايات أخرى، لم يذكرها مسكويه لأن بعض الذي ذكره، قد حاز على إجماع المؤرخين، وفي ذلك حجة وكفاية.

ويستخدم مسكويه الاختزال ـ أو إن شئت فقل: «الاقتصاد اللغوي ـ في تعاطيه مع النصوص التاريخية، فما يهمه أن يؤدي النص الفائدة المتوخاة لفهمه من دون إطالة وإسهاب. ومثال ذلك ما نقله عن الطبري في حوادث مقتل عثمان، ومجيء المصريين الى المدينة، فقال: «فأما المصريون فإنهم لما أتوا علياً وجدوه في عسكر عند أحجار الزيت، فسلم المصريون على عليّ، وعرضوا. . . »، وعندما نراجع النص عند الطبري نجده كالآتي: «فأتى المصريون عليًّا، وهو في عسكر عند أحجار الزيت، عليه حلة أفواق، معتم بشقيقة حمراء يمانيّة، متقلد السيف، ليس عليه قميص. . . ». لقد حذف مسكويه مقاطع من نص الطبري ـ كما هو الظاهر ـ فهو لا يهمه، ما هو لباس علي؟ وما هو لون عمامته؟ حمراء أم خضراء، وهل كان يرتدي قميصاً أم لا؟ وإنما كان اهتمامه ينصب على مضمون الحادثة التاريخية، ونقلها بما يؤدي الغرض، من دون تفاصيل جانبية.

وفي كلامه عن استشارة عمر للصحابة حول وقعة نهاوند، يقول مسكويه: «قام طلحة فقال: يا أمير المؤمنين قد أحكمتك التجارب، وأنت وشأنك ورأيك، في كلام طويل يشبه هذا، ثم جلس» ولم ينقل مسكويه الكلام الطويل، لأنه مشابه لما تقدم، لذا اقتضى اختزاله. بينما نجد الكلام الطويل عند الطبري كاملاً.

وعن قدوم وفود هوازن على النبي ﷺ، يقول مسكويه: «أعتق لهم أبناءهم ونساءهم كلهم، في حديث طويل». والأمثلة على ذلك كثيرة.

وتبنى مسكويه الإمتناع العقلي في رفضه للرواية التاريخية، ففي حديثه عن محاربة أبرويز وبهرام، وهما من ملوك الفرس، يقول: «والمجوس تحكي حكايات عظيمة لا فائدة في ذكرها، مع امتناعها». والظاهر أنَّ الكلمة الأخيرة تعني امتناع وقوع هذه الحكايات العظيمة وحدوثها امتناعاً عقلياً، لذلك فهي لا تستحق الذكر، إذ لا فائدة ترجى منها مع استحالتها.

ويستنكر مسكويه المبالغات المعهودة في الروايات التاريخية، ويواجهها بإعمال العقل للحد منها، ويقول في وصفه لإحدى معارك الفرس: «فتزعم الفرس أنه بلغ عدد القتلى أمراً عظيماً لم استحسن ذكره لكثرته».

وفي كلامه عن بهرام أحد ملوك الفرس، قال: «وتحكي الفرس عنه حكايات عظيمة جداً» ولم ينقلها.

لقد التزم مسكويه بوحدة الموضوع التاريخي، وجنب نفسه الاسترسال عند سرده للأحداث، متمسكاً بموضوعه الأساسي، مكباً عليه، حتى إنهائه، فإذا ما اعترضه موضوع جانبي، استخدم الإحالة لتجنبه وعدم الخوض فيه، الأمر الذي جعل النص التاريخي عنده خالياً من الثغرات، متماسك الوقائع. يقول مسكويه في كلامه عن النعمان بن مقرن ومقتله في وقعة نهاوند: «فلما التقوا كان أول قتيل. وسنحكي خبره في موضعه» فهو لم يرد الاسترسال في الحديث عن النعمان، كي لا يخرج عن إطار الموضوع الأساسي، فاستدرك بالإحالة، وتابع الموضوع.

وفي حديثه عن «آرزمي دخت» إبنة كسرى، قال: «وهو رستم صاحب القادسية الذي تولى قتال العرب من قبل «يزدجرد» في ما بعد، وسنحكي خبره هناك».

وعند تعرضه للقتال الذي نشب بين عائشة وبين والي الإمام عليّ في البصرة، واتفاقهم على إرسال رسول الى المدينة يسأل عن بيعة طلحة والزبير، هل كانت اختيارية أو إجبارية، قال مسكويه: «فجرى خطب طويل بالمدينة لما ورد الرسول من البصرة، ليس لذكره وجه في ما نحن بصدده».

لقد أظهر مسكويه دقة متناهية في تحكمه بمسار النص التاريخي، لأنه كان في صدد الحديث عما دار من قتال وتوادع في البصرة أما مسألة إرسال الرسول الى

المدينة، وما دار هناك فهي مسألة عرضية.

وتميز مسكويه بالانتقائية ـ من أحداث التاريخ ـ المبنية على الاستحسان، فعندما روى مواجهة بعضهم للضحاك ـ وهو الطاغية الكبير ـ ومطالبته بالعدل والإنصاف «فقالت له أمه: هلا دمرت عليهم وأمرت بهم»، فقال لها الضحاك على عتوه: «إنك لم تفكري في أمر إلا وقد سبقت إليه، إن القوم بدهوني بالحق. فلما هممت بالسطوة بهم، وقف الحق بيني وبينهم، واعترض كالجبل، فحال بيني وبين ما أردت».

قال مسكويه: «فهذا ما استحسن من فعل الضحاك وقوله، ولا يعرف له شيء مستحسن غيره».

إنَّ التاريخ عند مسكويه يقارب أن يكون محققاً، فهو لا يقف أمام النص وقفة محايدة، بل يتصدى لمناقشته، وإبداء رأيه بكل وضوح، معتمداً في تبنيه لرأيه التاريخي على تناقضات النصوص ومقارنة بعضها ببعضها الآخر، وصولاً الى الحقيقة.

يقول مسكويه عند ذكره لمقتل بن الحوية عند فتح (بهرمير) بعد معركة القادسية، ما نصه: «هكذا وجدت في التاريخ، وهو سهو، لأنَّ زهرة بن الحوية عاش بعد هذا، وشهد مواقف كثيرة، وسيرد جميعه على الأثر، ولعل هذا زهرة بن خالد. فلينظر في ذلك».

لقد تعاطى مسكويه مع هذا النص عل ثلاث مراحل:

الأولى: تخطئة ما وجده في التاريخ، وتقريره بأنه (سهو).

الثانية: ذكره لسبب التخطئة.

الثالثة: ذكره البديل لحل الإشكال التاريخي.

والظاهر أنَّ ما عناه مسكويه بـ «التاريخ» إنما هو تاريخ الطبري، لأننا وجدنا الرواية نفسها هناك، وهذا يدل على أنَّ مسكويه حتى في أخذه عن الطبري لم يكن ناقلاً سردياً، وإنما كان خبيراً بما ينقل، ناقداً له.

ولم يعتن مسكويه بالسند اعتناءه، بالمتن، فقد تحرر من قيود الأول، ولم يلزم نفسه إلا بما تقدم من اعتبارات «العقل، والإجاع، والاستحسان».

ولم يعتمد مسكويه الطريقة الحولية بالمطلق ـ خلافاً لما يفهم من عبارة بعضهم ـ وإنما اعتمادها في القسم العباسي من كتابه فقط. أما المدة الأولى فقد اعتمد فيها على تسلسل الأحداث التاريخية حسب تدوينها من دون تقيد بالحولية.

لقد كان مسكويه موضوعياً في تعاطيه مع الأحداث التاريخية، فلم يتأثر بعلاقاته مع الأمراء والوزراء البويهيين، مع ما له من الحظوة عندهم، بل لم يتوان عن توجيه النقد الشديد لسياستهم، وكان بعيداً كل البعد عن أي صورة من صور التحيز، حتى أنَّ المطالع لتاريخه لا يخرج بأي استنتاج عن مذهب الرجل وديانته، ولعل التردد الذي أشرنا اليه في بداية البحث حول تقرير مذهبه، ناشيء من موضوعيته الشديدة في كتابته التاريخية.

آراء العلماء والمفكرين فيه

قال المستشرق الكبير «مرغليوث»: «وكل من يتقدم من دراسة الطبري الى دراسة مسكويه يجد أنَّ مؤهلات الأخير لتأليف التاريخ أعظم جداً من مؤهلات سلفه. وكانت لديه ميزة كبيرة في أخبار عصره من معرفته الشخصية بالرجال المشهورين، إذ كان قادراً على الحصول على المعلومات من مصادرها الأصلية. أضف الى ذلك، أنه كان عارفاً بمناهج الإدارة والحروب في عصره مما يسر له وصف الأحداث وصف عارف، والحكم على الأعمال حكم واقف على دقائقها بحكم تقلده مركزاً، وإن لم يكن سامياً جداً، في بلاط البويهيين.

ويقول المستشرق فرانتز روزنتال: «إن مسكويه يمثل مستوى عالياً في الكتابة التاريخية... فهو قلما يهتم بالأمور التافهة، بل يدرك كل ما له قيمة تاريخية جوهرية، ويعرض الأحداث بشكل معقول، متماسك».

وقال الدكتور مصطفى: «ومنطلقات مسكويه في

تاريخه إنما لخصها العنوان نفسه: (تجارب الأمم)، ولهذا فإنه لم يكلف نفسه لا المنطلق الموسوعي ولا الفلسفي، ولكن المنطلق البراغماتي، أو السياسي العملي... فكأنَّ مسكويه إنما أراد أن يقدم تاريخاً عاماً منظوراً إليه من زاوية التجربة السياسية العملية لا ليكون درساً في الأخلاق ـ وإن حرص عليها ـ ولا نظرية في الفلسفة، ولا مجمعاً للأخبار والطرائف والأفكار، ولكن دراسة في تدبير أمور الحكم والدول وقصص الدهاء والغلبة والفشل».

ويقول الدكتور السيد عبد العزيز سالم: «ويعبر (مسكويه) في كتابته عن خبرة بشؤون السياسة وإدراك كامل، وتفهم شامل للتاريخ، وهو لذلك يقتصر على السياسات التي يمكن لأهل زمانه أن يفيدوا من تجاربها».

ويقول الدكتور أبو القاسم إمامي: «إن المؤرخين المسلمين ـ ومعظمهم ممن تأخر عن مسكويه وربما تأثر به بالذات ـ نظروا الى التاريخ من حيث هو درس وعظة وعبرة، ولكن مسكويه السابق في هذا المضمار، هو المؤرخ الوحيد الذي نهج منهج الاستدلال الفلسفي مع ما كان له من نظرة أخلاقية عملية براغماتية الى حوادث التاريخ».

ويقول الدكتور حسن منيمنة: «ارتبط مسكويه المؤرخ بكونه فيلسوفاً أخلاقياً، وما زاد من عملية الربط وتغليب الصفة الثانية على الأولى ليس فقط كثرة مؤلفاته الفلسفية والأخلاقية وشهرته في هذا المجال، بل في أنه جعل هدف كتابته التاريخية اخلاقياً وتعليمياً، كما أعلن هو نفسه في مقدمته لكتاب (تجارب الأمم)... لكن هذه المعطيات كلها، يجب أن لا تدفع بناإلى القول السائد بأنَّ مسكويه الفيلسوف لم يكتب تاريخاً بل مجموعة عبر ليستفاد منها... فالواقع أنَّ المؤرخين إجمالاً «كتبوا في أغلب الأحيان لتعليم مواطنيهم»، كما ضمنوا تواريخهم بعض القصص التعليمية والأخلاقية. فمسكويه الفيلسوف الأخلاقي هو في الوقت نفسه وبدرجة أكبر المؤرخ الكبير، فما كتبه كان خطوة إلى الأمام في تقدم الكتابة التاريخية عند العرب».

وفي بحثه عن تطور الكتابة التاريخية عند العرب؛ يقول الدكتور إبراهيم بيضون: «بل إنَّ مسكويه، كنموذج من هذا القرن الأخير (أي الرابع الهجري)، أكثر نضجاً في رؤيته، ورهافة في حسه التاريخي...»

على ضوء ما تقدم، يمكن استنتاج ما يلي:

إنَّ مسكويه اتخذ موقفاً تجاه الخرافة والأسطورة فلم تجد لها مكاناً في تاريخه، فهو لا يؤمن بها، ويرى استحالة حدوثها، وعدم فائدة ذكرها، سبباً منطقياً لاستبعادها من نتاجه التاريخي، وتزداد هذه المسألة أهمية إذا عرفنا أنَّ مسكويه تطرق لتاريخ الفرس القديم، المليء بالأساطير والخرافات، فاستطاع تحييدها خارج إطار الأحداث التاريخية من دون أي تردد.

ولم يذكر مسكويه معجزات الأنبياء وأفعالهم المرتبطة بالغيب، مستثنياً من أفعالهم ما كان مرتبطاً بالفعل البشري. لقد تعامل مسكويه بسلبية واضحة مع كل ما هو «ميتافيزقي»، حيث مارس دوره بوصفه مؤرخاً يسعى لوضع الحدث التاريخي في إطار الواقع، ففي الوقت الذي يدل ذلك على نزعة عملية تعطي دفقاً علمياً لمنهج مسكويه، فإنه يشير الى ضعف الميل الديني عنده في فهمه لأحداث التاريخ؛ الأمر الذي يوهن منهجه من زاوية أخرى، لأن «الماورائية» جزء لا يتجزأ من الفكر والتاريخ الإسلاميين، لا يمكن التغاضي عنها بسهولة.

إنَّ اتجاه مسكويه هذا، يجعلنا نشكك في نسبة أحد الكتب إليه، وهو كتاب «أحوال الحكماء وصفات الأنبياء السلف» السالف الذكر في مصنفاته، ومما يقوي شكنا، أنه لم يذكر إلا في مرجع فارسي واحد، هو كتاب «ريحانة الأدب»، وهو مرجع متأخر.

لقد استطاع مسكويه أن يتخلص ـ ببراعة ـ من تأثير المدرسة الدينية التي أسس لها الطبري، رغم أنه أخذ عنه كثيراً من دون أن تتأر شخصيته المميزة أداءً

ومضموناً، فهو لم يكن فقيهاً كالطبري ولا جغرافياً كالمسعودي، أو نسابة كالبلاذري، بل كان فيلسوفاً اخلاقياً، لكن خارج إطار الكتابة التاريخية، التي لم يكن لها إلا أن تتأثر ولو قليلاً بالصفتين المتقدمتين، ومع ذلك فقد تميز مسكويه بوضوح كامل في رؤيته التاريخية ومنهجية الصارمة.

ويلاحظ أن مسكويه آمن بالمصادفة التاريخية، وجعلها مقابل الغيب، عند تحليله للحدث التاريخي، محاولاً فهمه خارج دائرة (المعجز) أو (الخارق)، مستجيباً لنداء السببية الواقعية التي ميزته. وفي هذا الإطار وقف مسكويه على طرفي نقيض مع الطبري، فالأخير لا يتردد في تفسير الأحداث بالاعتماد على تدخل الغيب والقدرة الإلهية، في حين لا ينفك الأول عن تفسير تلك الأحداث نفسها بوصفه مؤرخاً بفعل وقوع المصادفة، معبراً عنها بـ «الاتفاق».

واستخدم مسكويه «الاقتصاد اللغوي»، بأجلى صورة، فهو يعرض النص بالشكل الذي يؤدي الى فهم الحدث من دون إطالة وإسهاب، معرضاً عن التفاصيل الجانبية التي لا نفع فيها، ولا يتردد في حذف بعض المقاطع الطارئة على النص التاريخي، بالمعنى الذي لا يؤثر بقاؤها أو إزالتها على فحوى الحدث ومضمونه الأساسي. لقد تدخل التفكير العملي عند مسكويه حتى في حجم النص المنقول من المصادر التاريخية، وجدوى السرد التاريخي الموسوم عادة بالتطويل غير المفيد، على حساب الخبر ومضمونه.

وركز مسكويه على «التجربة المستفادة» بوصفها سبباً رئيسياً لنقل النصوص التاريخية، وهي عنده: العبرة المستوحاة من الحدث التاريخي، ونفعها المستقبلي، وتأثيرها على الأفراد والجماعات: ولا نغالي إذا قلنا: إنه في هذا المجال، استشرافي النظرة، يحاول تجيير حدث الماضي لحساب حركة الحاضر والمستقبل، من خلال رصده لمواطن النفع ـ التجربة المستفادة ـ في الواقعة التاريخية من جهة، ومظان الاستفادة من هذه التجربة في حركة الإنسان من جهة أخرى.

إنَّ النفعية التاريخية التي تجلَّت واضحة في خطاب مسكويه ونهجه التاريخي، رسمت الخطوط الأساسية لما يمكن أن نسميه بـ «المدرسة البراغماتية في الكتابة التاريخية العربية».

وتبرز (السببية التاريخية، أسلوباً واضحاً في نص مسكويه، إذ أنه تجاوز التعاطي مع الحدث بوصفه واقعة تاريخية مجردة، الى البحث في أسبابه، ونتائجه، حتى عد المؤرخ الإسلامي الأول الذي أعطى السببية التاريخية دينامية علمية تتحرك في إطار النصوص من خلال تحليل منطقي يبتني على أسس متينة من الواقعية العملية، التي وظفها مسكويه ـ باتقان ـ في سبيل الوصول الى أسباب دقيقة ونتائج عقلانية.

واعتمد مسكويه عدة معايير لقبول الرواية التاريخية أو رفضها، فرأى أنَّ «الإجماع» أحد الأسس المساعدة التي يطمئن المؤرخ من خلالها لصحة النص، هذا إذا لم يتعارض النص (المجمع عليه) مع مقتضيات الضرورة العقلية في تقبل فحوى النص. لأنَّ مسكويه ركز على الامتناع العقلي في رفض الرواية، فإذا لم يتقبل العقل مضمون الرواية، فهي مرفوضة عنده، وعلى ذلك، فالعقل ـ عند مسكويه ـ مرتكز أساسي، بينما الإجماع عامل مساعد. وعلى هذا الأساس رفض مسكويه المبالغات الكبيرة في الروايات التاريخية القديمة التي تتحدث عن أعداد القتلى بشكل غير معقول، أو الحكايات التي تضفي على الملوك القدماء هالة من التعظيم في أحوالهم وتصرفاتهم تفوق حدود الواقع.

إنَّ النخبوبة التي تميز بها خطاب مسكويه، جعلته يعتمد «الاستحسان» في غربلة الأحداث التاريخية، والتقاط ما يتناسب مع موضوع الكتاب وهدفه. لقد استطاع مسكويه إخراج مفهوم «الاستحسان» من محيطه في علم الأصول، والإفادة منه، وتوظيفه بوصفه أداة فاعلة في علم التاريخ. ولعل ذلك يبيح لنا الاعتقاد، أنه كان رائداً في هذا البعد بحدود اطلاعنا.

لقد التزم مسكويه بوحدة الموضوع التاريخي بشكل دقيق، محاولاً رصد الحادثة التاريخية وشد مفاصلها بإحكام، الأمر الذي ساعده عل تمكنه من تقديم نص مترابط ومتماسك، ولم يتردد في استخدام «الإحالة» إذا ما اعترض النص موضوع دخيل، أو غير أساسي، مجنباً نفسه الاسترسال عند سرده الأحداث. إنَّ «الإحالة» من الأساليب العلمية التي استخدمها مسكويه بمرونة وكفاءة حفاظاً على وحدة الموضوع، فسبق بذلك الطبري وغيره من كبار المؤرخين الذين وقفوا امام النصوص التاريخية التي تتداخل فيها عدة مواضيع من دون معالجة. إنَّ ما قام به مسكويه لا يعد تجاوزاً لمبدأ احترام النص، بل كان علاجاً علمياً لتشتت الموضوع التاريخي وتفرقه.

ولم يكن مسكويه ناقلاً للنصوص التاريخية من مصادرها بالمعنى التقليدي، وإنَّما كان ناقداً ومحللاً ومحققاً، يتعامل مع النص بكل مهارة، تساعده على ذلك ثقافة تاريخية شمولية، ومعرفة موسوعية، ويعتمد في سبيل الوصول الى الحقيقة التاريخية على دراسة تناقضات النصوص ومقارنة بعضها ببعضها الآخر، ثم يتدخل لتقرير صوابية الحدث التاريخي أو خطئه. لقد أخذ مسكويه عن الطبري كثيراً، ولكن بحيطة وحذر، ينقل ما يراه حدثاً تاريخياً محققاً، وإلا فهو يعترض ويخطىء ويصحح، بشكل يعكس قدرته كمؤرخ علمي.

ولم يهتم مسكويه بأسانيد الروايات التاريخية، ولعله كان من أنصار التركيز على متن الرواية «النص»، بما يوحيه من انعكاسات التطابق مع الواقع والمنطق العقلي، فإذا كانت الرواية غير مقبولة عقلاً فما فائدة البحث في سندها؟ وإذا كان نص الرواية معقولاً ومنطقياً ومستحسناً، تدعمه روايات أخرى، فلا يضيره ضعف السند براوٍ أو أكثر. لقد تجاوز مسكويه تفاصيل علم الجرح والتعديل، وقيود علم الدراية بكل بساطة. وركز على روح «النص» سلباً وإيجاباً. لقد لعب النص عند مسكويه دور «السند»، فإذا كانت صحة السند دليلاً على صحة الرواية، فلماذا لا تكون صحة المتن (النص) ومنطقيته وقوته دليلاً على صحة السند، والعكس صحيح؟! لقد تعامل مسكويه مع هذه المسألة بانفتاح واضح، وكفاءة علمية رائدة، في آونة سادت فيها المدرسة الإخبارية (مدرسة الحديث)، وكثر أنصارها وأتباعها، الداعون الى تقديس «السند» ودراسته، فنشأت علوم خاصة به، وألفت عشرات الكتب لدراسة طرق نقله.

ولم يعتمد مسكويه الطريقة الحولية في الكتابة التاريخية إلاَّ في القسم العباسي من كتابه «تجارب الأمم». ولعل ذلك يرتبط بمعاصرته لجزء مهم من تلك الحقبة.

وتميز مسكويه بالموضوعية الشديدة في تعاطيه مع الأحداث التاريخية، فلم تؤثر علاقاته مع أمراء الدولة البويهية ووزرائها على مواقفه وآرائه، فكان ينتقد سياساتهم، ويعرض آراءه بكل جرأة، متجاوزاً الحيادية التاريخية الى النقدية التاريخية ـ إن صح التعبير ـ المتركزة على دراسة الحدث وتحليله والإفادة منه. لقد كان مسكويه بعيداً عن كل صور التحيز والمجاملة والمحاباة، ولهذا وجدنا من يشكك في مذهبه وديانته، نتيجة للموضوعية الشديدة التي رافقت نتاجه العلمي، والتي لا تعكس ميلاً طائفياً أو دينياً أو سياسياً، بقدر ما تعكس الحقيقة التاريخية بكل ثقة واتزان. لقد سجل مسكويه في هذا الجانب بعداً مهماً نادراً لم نجده عند مؤرخين كبار لم يستطيعوا الصمود أمام إغراءات السلطة أو بطشها، فتأثرت كتاباتهم بأجواء السلاطين والخلفاء، ونشأ في تراثنا ما يمكن أن نطلق عليه بـ «تاريخ الحاكم»، وتحت هذا العنوان تندرج أغلب المصنفات التاريخية في التراث العربي.

ويلاحظ أن تركيز مسكويه على مصطلحات ومواضيع مثل: (الخديعة، الحيلة، المكيدة، السياسة) وتكرارها، في كتابه «تجارب الأمم»، قد عدَّها بعضهم من نتائج شخصيته الأخلاقية والفلسفية، وليست التاريخية، بينما حاولنا أن نفهم ذلك على أساس ارتباطه بما عاصره مسكويه عن كثب في كواليس

الحكم البويهي، تلك الحقبة التي وإن كانت من أعظم حقب العصور الإسلامية ازدهاراً حضارياً على المستوى الفكري والثقافي والعلمي، إلا أنها كانت متدنية على المستوى السياسي، وعلاقات الأمراء في ما بينهم.

إنَّ فارسية مسكويه من جهة، وعمله خازناً في مكتبات الأمراء البويهيين من جهة أخرى، جعلاه يعثر على نصوص إيرانية قديمة ونادرة، ضمنها كتابه «تجارب الأمم»، لم تتوافر عند كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي، مثل «عهد أردشير» الذي يعد أقدم نص إيراني مدوَّن. والسيرة الذاتية لأنوشروان وخطبته المهمة.

حامد الخفاف

تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية

تأليف: العلامة الحلي، الشيخ جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ).

من المتون الفقهية المهمة للعلامة﵀ صاحب الموسوعات الفقهية والمصنفات الأصولية والكلامية، وهو دورة كاملة من الطهارة الى الديات.

يشتمل عل معظم المسائل الفقهية، مع إيراد أكثر المطالب التكليفية الشرعية الفرعية، من غير تطويل بذكر حجة ودليل، مقتصراً على مجرد الفتوى، تاركاً الاستدلال، مستوعباً الفروع والجزئيات، مستخرجاً لفروع لم يسبق إليها.. مرتباً على ترتيب كتب الفقه في أربع قواعد في: العبادات، المعاملات، الإيقاعات، والأحكام.

اشتمل الجزء الأول على القاعدة الأولى: في العبادات، المتضمنة كتب: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، وبعض مقاصد الحج.. فيما اشتمل الجزء الثاني على بقية مقاصد كتاب الحج، وكتب: الجهاد، المتاجر، الدين والضمان.

تحفة الأزهار وزلال الانهار (كتاب)

تأليف: ضامن بن شدقم الحسيني المدني، تحقيق وتعليق: كامل سلمان الجبوري.

يعتبر كتاب (تحفة الازهار وزلال الانهار في نسب الأئمة الأطهار عليهم صلوات الملك الغفار) من أوسع الكتب المتخصصة في انساب العلويين ومن المراجع المهمة لكثير من المعنيين بالانساب والتراجم والتاريخ والسير إذ حاول مؤلفه ان يؤرخ للعلويين في أنحاء العالم ويوصل بين اجذامهم واصولهم التي تحدروا منها خلال مراحل تاريخية طويلة تمتد من القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الحادي عشر مبيناً المدن والمساكن التي حلوا فيها بعيداً عن الجفاف السائد في كتب الانساب.

ويمتاز مؤلفه بأنه توارث علم الانساب عن جد وقام بجولات ميدانية واسعة ذاكراً الأئمة الاشراف من آل الرسول ﷺ وذراريهم في أربعة مجلدات. وقام المحقق بتشجير جميع مجلداته في كتاب مستقبل بثلاثة أجزاء يشمل الأول تشجير السادة الحسنيين والثاني للسادة الحسينيين والثالث للسادة الموسويين.

تذكرة الفقهاء على تلخيص فتاوى العلماء وذكر قواعد الفقهاء

كتاب للحسن بن يوسف بن المطهر

المعروف بالعلامة الحلي:

وموسوعة فقهية استدلالية كبيرة يذكر فيها قوال الفقهاء من الشيعة والسنّة، ويذكر دليل كل قول ويناقشه، وربما يحاول أن يذكر للمخالف دليلاً من جانبه ثم يجيب عنه.

وإليك بعض ميزاته:

أـ أثبت في تأليفه هذا أنَّ الفقه الشيعي الذي يرفض العمل بالقياس والاستحسان قادر على الإجابة على المسائل الفقهية عامة مستمداً من الأدلة الأربعة: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والعقل.

يقول العلاّمة في مقدمة الكتاب: وقد عزمنا على تلخيص فتاوى العلماء وذكر قواعد الفقهاء على أحق الطرائق وأوثقها برهاناً وأصدق الأقاويل وأوضحها بياناً، وهي طريقة الإمامية الآخذين دينهم من الوحي والعلم الرباني، لا بالرأي والقياس، ولا باجتهاد الناس، على سبيل الإيجاز والاختصار وترك الإطالة والإكثار.

ب ـ أنه يقارن الأقوال بعضها ببعض ويحاكم بينها بأسلوب متين، ويشير إلى ذلك في مقدمة الكتاب بقوله: أشرنا الى كل مسألة الى الخلاف واعتمدنا في المحاكمة بينهم طريق الإنصاف.

ج ـ أنه ألف بصورة الفقه المقارن، والمراد منه جمع الآراء الفقهية المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض، وهذا هو المسمى عند القدماء بعلم الخلاف.

فالمؤلف في هذا الصدد يجعل نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الأدلة والقضاء بينها واختيار أتقنها وأوثقها بالقواعد وهو ليس أمراً سهلاً، وللفقه المقارن فوائد جمة يذكرها السيد محمد تقي الحكيم حيث يقول:

أ .ـ محاولة البلوغ الى واقع الفقه الإسلامي من أيسر طرقه وأسلمها، وهي لا تتضح عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها وتقييمها على أساس موضوعي.

ب .ـ العمل على تطوير الدراسات الفقهية والأصولية والاستفادة من نتائج التلاقح الفكري في أوسع نطاق لتحقيق هذا الهدف.

ج .ـ ثماره في إشاعة الروح الرياضية بين الباحثين، ومحاولة القضاء على مختلف النزعات العاطفية وإبعادها عن مجالات البحث العلمي.

د .ـ تقريب شقة الخلاف بين المسلمين، والحد من تأثير العوامل المفرقة التي كان من أهمها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر، مما ترك المجال مفتوحاً أمام تسرب الدعوات المغرضة في تشويه مفاهيم بعضهم والتقول عليهم بما لا يؤمنون به.

والموجود بين أيدينا من الكتاب ينتهي الى أواخر كتاب النكاح، إلا أن ثمة شواهد تشير إلى أن المؤلف انتهى في كتابته الى أكثر من ذلك:

أولاً: ولده فخر المحققين يقول في كتابه «إيضاح الفوائد في شرح القواعد» في آخر شرحه لإرث الزوج: قد حقق والدي هذه المسألة وأقوالها وأدلتها في كتاب التذكرة.[١]

وثانياً: أنه فرغ من كتاب النكاح سنة ٧٢٠هـ بالحلة، فقد عاش بعده حوالي ست سنين، ومن البعيد أن يهمل إنهاء ذلك الكتاب الذي يعد من ثمرات عمره اليانعة[٢].

وفي الختام أود أن أشير الى ما جاء في مجلة رسالة الإسلام لدار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة حول هذا الكتاب والإشادة به حيث يقول:

من ذخائر الفكر الإسلامي كتاب تذكرة الفقهاء للشيخ العلاّمة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، هذا كتاب من أنفس كتب الفقه الاستدلالي المقارن، وقد جرت عادة المؤلفين في الفقه المقارن من علماء السنّة أن يعرضوا للمذاهب الأربعة متحدثين عن آراء علمائها، وعن أدلتهم دون أن يخرجوا عن نطاقها فيعرضوا للمذاهب الأخرى لا سيما مذهب الشيعة.

وقد أوحى ذلك إلى كثير من طلاب العلم وأساتذة الفقه بمعنى فيه ظلم كثير للفقه الإمامي، وهو أن هذا الفق ليس كفقه السنّة استيعاباً واستنباطاً ودقة نظر، وأنه لا يستند الى أدلة يمكن مناقشتها ومقارنتها.

ولما اتسع نطاق الفقه المقارن في كلية الشريعة وأصبح حتماً على الأساتذة والطلاب أن يعرفوا رأي الشيعة في مسائل المقارنة وأن يوازنوا بين أدلتهم وأدلة غيرهم من أهل المذاهب الفقهية، كانوا يجدون كثيراً

(١) إيضاح الفوائد: ٤/ ٢٤٢.

(٢) لاحظ الذريعة: ٤/ ٤٣.

من الصعوبات في الرجوع الى مصادر هذا الفقه الشيعي، وإذا عثروا على مرجع من هذه المراجع وجدوه مطبوعاً طبعاً حجرياً على نحو غير مألوف عندنا في مصر، فلم يستطيعوا الإفادة منه على الوجه الذي ينبغي.

إلى أن قال: وكنت أعرف كتاب تذكرة الفقهاء للشيخ الحلي وهو المعروف بالشيخ العلاّمة، وله مؤلفات كثيرة غير هذا المؤلف، ولكن تذكرة الفقهاء بين أيدينا، ولكنه رهين محبسين: محبس من عدم معرفة علماء السنّة وعدم اطلاعهم عليه إلا قليلاً منهم، ومحبس من هذه الطبعة الحجرية الضيقة التي تجعله بعيداً عن متناول الذين يهتمون بالفقه ودراسته وأصوله المحررة.

ولذلك تمنيت لو أنَّ هذا الكتاب طبع طبعة حديثة حتى يمكن لعلماء الأزهر وغيرهم أن يقرؤه، إذاً لوجدوا فيه علماً غزيراً، وخيراً كثيراً، ولاستطاعوا أن يملأوا جو المقارنة الفقهية بما يذكره من آراء وأدلة، ولعرفوا أن هناك فقهاً لا يقل في مستواه العلمي والفكري عن فقههم، ولما بقي في بعضهم أثر من الغربة عن هذا الفقه استهانة به أو تعصباً عليه.

ثم إن صاحب المقال أخذ شيئاً من كتاب النكاح فطبعه في آخر مقاله، يبلغ عدد صفحاته قرابة ٣١ صفحة، وبذلك حاول أن يلفت نظر الفقهاء في الأزهر وغيره الى هذا الكتاب الثمين وما فيه من مادة فقهية قلما يتفق في غيره. (انتهى)

ونقول أن الكتاب طبع طبعة أنيقة محققة مع تخريج مصادر الروايات والأقوال.

تذكرة ابن حمدون

لمحمد بن ابن أبي سعد الحسن الكاتب البغدادي المعروف بابن حمدون.

ولد سنة ٤٩٥ وتوفي سنة ٥٦٢ في سجن العباسيين ودفن في مقابر قريش التي تعرف اليوم بالكاظمية.

من أكابر العلماء مؤرخ أديب شاعر أخذ العلم على جماعة من أفاضل عصره منهم والده وسمع الحديث على فحول محدثي زمانه منهم أبو القاسم إسماعيل بن الفضل بن إسماعيل التميمي الجرجاني وغيره.

وآل ابن حمدون من الأسر العلمية الشيعية البغدادية برزت في بغداد في اوائل القرن السادس للهجرة وتولوا مناصب كبيرة في الدولة العباسية، كما نبغ منهم جماعة من العلماء والشعراء والأدباء وأول من اشتهر منهم والد صاحب التذكرة أبو سعد الحسن بن محمد البغدادي المتوفى سنة ٥٤٦ عن عمر طويل وأخواه أبو المظفر البغدادي والشيخ أبو نصر محمد بن الحسن الملقب بغرس الدولة المتوفى سنة ٥٤٥ ونجل أبو سعد وغيرهم ووصف هذه الأسرة ابن خلكان فقال: (من بيت مشهور بالرياسة والفضل هو وأبوه وأخواه أبو نصر وأبو المظفر. . . .».

تخرج على صاحب التذكرة جماعة كثيرة منهم نجله أبو سعد وأحمد بن طارق القرشي الكركي وأبو المعالي أحمد بن يحيى بن هبة الله وأبو العباس أحمد بن الحسن العاقولي وغيرهم.

وقد اشتهر في أيام المستنجد بالله العباسي فولاه (ديوان العرض) وفي عام ٥٥٨ ولي (ديوان الزمام) ولقبه الخليفة بلقب (كافي الكفاة) ثم عثر الخليفة على بعض كتاباته التي يظهر منها تشيعه ففصله من مقامه وقبض عليه وسجنه ومات في السجن.

قال الدكتور مصطفى جواد عن ذيل تاريخ بغداد النسخة المخطوطة في (دار الكتب الوطنية بباريس) بعد ذكر اسمه: (شيخ فاضل له معرفة حسنة بالأدب والكتابة من بيت مشهور بالرئاسة والفضل هو وأبوه وأخواه أبو نصر وأبو المظفر، وأبو المعالي هذا جمع كتاباً حسناً سماه (التذكرة) يحتوي على فنون من العلم آجاد فيه وأحسن جمعه.

وذكره ابن خلكان بعد ذكر اسمه فقال: (كان فاضلاً ذا معرفة تامة بالأدب والكتابة من بيت مشهور

بالرياسة والفضل هو وأبوه وأخواه أبو نصر وأبو المظفر وسمع أبو المعالي المذكور من أبي القاسم إسماعيل بن الفضل الجرجاني وغيره وصنف كتاب (التذكرة) وهو من أحسن المجاميع يشتمل على التاريخ والأدب والنوادر والأشعار لم يجمع أحد من المتأخرين مثله وهو مشهور بأيدي الناس كثير الوجود وهو من الكتب الممتعة.

وذكره العماد الأصبهاني الكاتب في كتاب (الخريدة) فقال: كان عارض العسكر المقتفوي ثم صار صاحب ديوان الزمام المستنجدي وهو كلف باقتناء الحمد وابتناء المجد وفيه فضل ونبل وله على أهل الأدب ظل وألف كتاباً سماه (التذكرة) جمع فيه الغث والسمين والمعرفة والنكرة فوقف المستنجد على حكايات ذكرها نقلاً من التواريخ توهم في الدولة غضاضة ويعتقد للتعرض بالقدم فيها عراضة فأخذ من دست منصبه وحبس ولم يزل في نصبه إلى أن رمس.

وكتاب التذكرة الحمدونية من مصادر لمجلسي في كتابه بحار الأنوار ينقل عنه بعض مواعظ الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام معبراً عنه بالتذكرة ومجلدات التذكرة متفرقة في خزائن الكتب الخطية في مكتبات الشرق والغرب ولم يظفر أحد بمجموعة كاملة في خزانة واحدة ويوجد منها الجزء الثاني عشر وأوله في الباب الثامن والأربعون في مزح الأشراف والنوادر. وينتهي بذكر السفلة وأصحاب المهن والسوقة وهما مخطوطان بخط قديم من مخطوطات دار الكتب المصرية تحت رقم ١٥١٤ وفي مكتبة الاستاذ عبد الحسين الصافي بكر بلاء المجلد الثاني والخامس والثامن حتى الثاني عشر بخط واضح مؤرخة سنة ٧١٠ وتوجد أجزاء مختلفة من كتاب التذكرة في خزائن راغب باشا وعاشر أفندي باسطنبول والخزانة الوطنية في باريس ومكتبة الأسكوريال في أسبانيا وخزائن المانيا ولندن وعثر الأستاذ عيسى اسكندر المعلوف على أجزائها الثلاثة الأولى بدمشق ووصفها مع ترجمة مؤلفها بالجزء العاشر من المجلد الرابع من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق وذكر آغا بزرك الطهراني في الذريعة المجلد الأخير وهو من مخطوطات المدرسة الفاضلية في المشهد الرضوي بخراسان ويشتمل هذا المجلد على ثلاثة أبواب منه: الباب الثالث والثلاثون في الحجج البالغة والأجوبة الدامغة. والرابع والثلاثون في الكبوات والهفوات والسرقات. والخامس والثلاثون في أخبار الجاهلية. وهو من موقوفات فاضل خان في سنة ١٠٦٥ وقد طبع الباب الثاني والقسم الثاني من هذه التذكرة في مصر عام ١٣٤٥هـ ١٩٢٧م.

تربيخا

يقول في (خطط جبل عامل) إن اسمها (طيربيخا) وإن الناس يلفظونها بالتاء.

أقول: إن ذلك يجري على ما هو معروف في جبل عامل من تخفيف الطاء إلى تاء، ولكن يعترضنا هنا أن العامليين يستثنون في لفظهم هذا أسماء القرى، فهم يقولون طير دبّا وطير حرفا وطير سمحات وطير فلسيه، كل ذلك بالطاء.

قرية هي في الأصل من جبل عامل، ثم ألحقت بفلسطين سنة ١٩٢٣م عندما ألحقت بها الحولة وهونين وغيرهما من قرى جبل عامل (راجع: هونين)، وتؤلف هي وسروح ومزرعة النبي ما يمكن اعتباره قرية واحدة، وجميع سكانها من الشيعة.

ترتفع تربيخا عن سطح البحر ٤٠٠م وتبلغ مساحتها ١١٢ دنماً ومساحة الأراضي التابعة لها ١٨،٤٥١ دنماً. وبالرغم من كل محاولات اليهود فإنهم لم يتمكنوا من شراء شيء من أراضيها.

وفي سنة ١٩٤٨م أجبر الصهاينة أهل تربيخا على تركها فانتقلوا الى القرى المجاورة، ثم هجروهم الى لبنان ودمّروا القرية وأقاموا مكانها مستعمرة (شومراه).

وفي تاريخ جبل عامل تعتبر تربيخا قرية تاريخية ففي أرضها قامت معركة بين أمير جبل عامل ناصيف النصار وبين حاكم فلسطين ظاهر لعمر انتصر فيها

ناصيف على ظاهر. وكان ذلك سنة ١١١٨هـ وبعد هذه المعركة بعام عقد الصلح بين ظاهر وناصيف في عكا وتحالفا.

وعدا عن هذه المعركة فقد كانت حدثت معركة بين الفريقين عند (الدولاب) جنوبي تربيخا.

وقبل قيام الصلح والتحالف بين ناصيف وظاهر قامت معركة شعرية بين الشيخ عبد الحليم النابلسي شاعر ظاهر العمر وبين الشيخ إبراهيم الحاريصي شاعر ناصيف النصار، تحدى فيها النابلسي العامليين وفخر عليهم من قصيد بدأها بالغزل قائلاً:

ما بال مالكتي تزيد دلالها
كبراً عليّ فليت شعري مالها

ثم يسترسل في الغزل بتسعة أبيات أخرى الى أن يقول:

ما زلت مذ نيطت عليّ تمائمي
أهوى الملاح وجدها وجدالها
جد كجد أبي سعيد ظاهر
خاض المنايا بالنفوس فغالها
وسرى بجمع لو تشاهد هوله
أسد الشرى والراسيات لهالها
فيها النسور والصواعق والقنا
ترمي على أهل الهوى أهوالها
وبه السوابق كالنعام شوازباً
يرقلن عند الملتقى إرقالها
تنقض من أعلى الصخور كأنها
عصم تروم من البزاة نعالها
من كل مشرقة القفا نجدية
ألفت سباريت الفلا ورئالها
يحملن كل مدجج لو أنه
رام المعاقل بالمداد لنالها
وافى بها عند الصباح أعزة
كانت عليه سوأة ما نالها
فاجتاحهم والله ينفذ أمره
بظبا أجادتها القيون صقالها
جمعوا وما أغنت سوى أن قربت
تلك الجموع من الردى آجالها
خمس مئون وما استراءت غير أن
ألقت وما حق الردى أثقالها
ألقت من الجزع السلاح وسلمت
للصنع بالبيض الرقاق قذالها
جوزوا بما سبقت إليه رعاعهم
حنقاً وكان جزاؤهم أمثالها
ما كان أحراهم بعروة ماجد
أن لا يبثوا بالخيال خيالها
لو راجعوا أحلامهم وتدبروا
رأوا الطريق رشادها وضلالها
ورأوه إذا ناووه غير مغلب
ولكم دعوه لمحنة فأزالها
وبنى لهم في المجد أعظم رتبة
يتفيؤون من الهوان ظلالها
أنسيتم يوماً (بملحم)[1] أولغت
بكم السيوف وأشبعت أشبالها
وبيوم (مرجعيون)[2] لولا تذكرون
كماته وضرابها وقتالها
ولكم فوادح ذادها عن حيكم
لولاه ما كنتم هناك رجالها
يا عصبة جاءت بما لا ينبغي
ولربما جنت النفوس نكالها
فالرتبة القعساء حلة سيد
حامي العشيرة حامل أثقالها
بدر له نجم سعيد (ظاهر)
باهت بطلعته النجوم هلالها

---

(١) هو الأمير ملحم الشهابي، واليوم الذي يشير إليه هو زحفه على جبل عامل سنة ١١٦٣هـ وإيغاله فيه قتلاً وحرقاً ونهباً حتى استنجد العامليون بظاهر العمر.

(٢) هو يوم للعامليين ورجال ظاهر العمر على الدروز والأميرين الشهابيين نجم وسيد أحمد، وهو الذي أحفظ عليهم الأمير ملحم فكان منه ما تقدم وكان ذلك في السنة المتقدمة نفسها.

لو أنه لبني بغيض[1] قائد
ما زايلت من منذر أطلالها
فاذّار كوا إن كان ثم بقية
إن الصنيعة ويحكم أولى لها
واستوثقوا في رأيكم بأولي النهى
ما عز قوم قلدت جهالها
لم تأخذوها بالطراد بل احمدوا
أما حمدتم أرضكم وجبالها
كنتم لها يمنى فخانت اختها
لا خير في يمنى تخون شمالها

فقال الشيخ إبراهيم الحاريصي شاعر ناصيف يرد عليه ويذكر في شعره تربيخا من قصيدة بدأها بثلاثة عشر بيتاً من الغزل:

يا للرجال لمحنة لا يرتجى
غير ابن نصار يحل عقالها
(ناصيف) من يحمي الثغور ومن به
أبدت سماء المكرمات هلالها
ندب له ألقى الزمان قياده
لو طاولته الشامخات لطالها
ويد مقبلة البنان كريمة
مدت على المستضعفين ظلالها
شكر الإله فعاله في غارة
شعوا أرى خير المآل مآلها
فسرى الصباح بفتية مشهورة
علم العزيز صلاحها فأدالها
شوس تمد من السيوف قصارها
يوم الوغى ومن الرماح طوالها
لا تنثني عما يحاوله من العليا
وإن بلغت بها آجالها
تجفو لدى كسب الثنا أرواحها
وتعاف في نيل المنى أموالها
سارت على اسم الله غير مطيعة
أهواءها يا للعشيرة يا لها
تهوي بها نحو الطراد سوابق
تخذت غبار الدارعين جلالها
جرد تقول العصافات إذا عدت
هذي بناتي من يجول مجالها
ما أطلقت في غارة ثم انثنت
إلا وبلّغت المنى أبطالها
وافى بها في يوم (تربيخا) وقد
جاست خيول الدارعين خلالها
طافوا عليها بالصوارم والقنا
فكأنهم قطع الغمام حيالها
فسطا فنادى لا فرار فأدبرت
تلك الجموع ونالها ما نالها
عافت هنالك خيلها وسلاحها
والرعب عن تلك السروج أمالها
يا عصبة رأت الجميل وما وفت
وبنت على نياتها أفعالها
وتعمدت سفك الدماء وما رعت
سنن النبي حرامها وحلالها
أنسيتم أيام (سخنين)[1] التي
لم ينسكم طول المدى أهوالها
جافت جفون كماتنا طيب الكرى
فيها وعافت عذبها وزلالها
ألقت على ابن (العظم) كل عظيمة
فرأى أشد نكاية ما نالها
و(الصقر)[2] لولا الخوف من عقباننا
ما أزمعت عن أرضكم ترحالها
أفما أبحنا في العراك غنيمة
أغنامها وخيولها وجمالها

---

(١) بنو بغيض بطن من غطفان من قيس عيلان من العدنانية وهم بنو بغيض بن ريث بن غطفان.

(١) قرية من عمل طبريا.
(٢) قبيلة من عرب فلسطين.

حتى خلت لكم البلاد وأوترت
من كان يبغي حربها ونزالها
يبلي الجديدان الصفا وحقوقنا
تبقى وإن حاولتم إبطالها
يا فتنة تأبى العقول وقوعها
ألقت على متن الهدى أثقالها
فيها ذهاب الدين والدنيا وما
يسطيع غير أبي سعيد[١] زوالها

واستمرت المساجلة بينهما، فإن الشيخ عبد الحليم رد على رد الشيخ إبراهيم، فرد الشيخ إبراهيم مرة ثانية على الشيخ عبد الحليم.

قال الشيخ عبد الحليم:

سبقت فما شق الغبي غبارها
وسمت فما بلغ البليغ مدارها
وسرت مسار النجم وهي مصونة
عن درك غير ذوي النهى أسرارها
وحشية ترعى بقيعان الغضى
قيصومها وبريرها وبهارها
ما أوجست في النفس نبأة خاتر
إلا استزادت بالوجيس نفارها
عجباً لها كيف البصير وقد نأت
عن ذي البصيرة حاول استبصارها
واهاً له من ذي شطاطٍ عاسفٍ
لم يهد من طرق الرشاد منارها
كيف السبيل لنقض أهرامية
نقل الرواة الى الورى أخبارها
بجعاجع لو جسمت من عنبر
واستافها الحادي لمج خيارها
غفل فلا معنى يروق لناظرٍ
فيها ولا سبك يزين فقارها
لو كنت معنياً بقول زعانفٍ
لأمطت عن تلك العقيم خمارها
وكشفت عن تلك المريبة جلها
لترى البرية عرها وعرارها
لكن رأيت من السفاه مساسها
عبثاً وإن من المجون سبارها
وكفى بمطلعها الركيك وتلوه
فهما أبانا للغبي شنارها
وانظر لهذاك النسيب ترى به
عنفاً يطير من النفوس شرارها
وكفى بمخلصها المشوب رقاعة
ومتى جعلتم في الثغور مدارها
قل لي متى ألقى الزمان قيادة
لذويك سقيت المنون خمارها
أو ما شعرت بضد ما برقشته
حيث الزيادة جاوزت مقدارها
ما أنت في عليا معدٍ معرقاً
كلا ولم تك في الفخار نزارها
لو نافرتك بنو شهاب في العلا
هل تستطيع هبلت أنت نفارها
كم طوقوك بمنة وبضدها
لولا عوالينا استدمت مرارها
فهم إذا عد المفاخر مصقع
كانوا من الجل الكرام كبارها
فاسأل معاشرك الكرام فإنهم
أدرى بمن فك الأسار صغارها
من آل زيدان الألى شادوا العلى
بعوارفٍ لم تستطع إنكارها
فهم الأولى اتخذوا العوارف سنة
واستسهلوا من صعبها أوعارها
وسواهم إن رام ذاك فمقتف
تلك الجحاجح تابع أثارها
وهم الألى قد عودوا سمر القنا
والمرهفات طوالها وقصارها
وِرْدَ العلاصم والأباهر والكلا
حتى استردوا اللجفون غرارها

(١) هو الشيخ ظاهر العمر.

فاعرف ولا يجديك ما لم ترعوي
إن الحمية حركت أوتارها
ما محسن إيراد نيب جلة
من لا يراعي محسناً إصدارها
طرّيت نعم فتى ونعم مجلياً
حامي الحقيقة دافع أضرارها
ناصيف نعم أخو المكارم والعلا
حامي العشيرة حامل أوزارها
ولرب مظلمة تفاقم خطبها
بالمرهفات دعي لها فأنارها
سباق غايات وليس مصلياً
حيث المذاكي ألهبت مضمارها
سخنين ما سخنين ويك وهل بها
خضتم وقد حمي الوطيس غمارها
وبيوم قاقون شهدتم حربها
ردأ وكنتم لليمين سوارها
لكن شهدتم من صلى نيرانها
ومن الذي تلك الطحون أدارها
لم تشهدوا منهاسوى دخانها
وكما تناقد الهبت أقطارها
إن دمتم عد السوالف منكم
لم تبلغوا مما لنا معشارها
ومن السفاهة والسفاهة كاسمها
قول الشويعر أشعرته شعارها
يا جيرة مالت بها أهواؤها
وهو الذي قد أزرته إزارها
قل لي لحاك الله ما جلب القضا
ومن التي جلب الفساد عثارها
ومن التي جاءت بأخسر صفقة
ومن التي كان المآل دثارها
ومن التي جاءت بما لا ينبغي
ومن التي أعفى الإله ديارها
إن لم نعظم ويحكم سنن النبي
وآله أو لم نكن أنصارها

فمن الذين يحمي حماها عنوة
إن عضها أهل الهوى أحبارها
ومن الذي بادا بظلم واعتدى
ومن الذي تلك الحروب أثارها
ساورت نعما لست من أكفائها
ثكلتك أمك لو عرفت نجارها
لولا ذكرت صرامها وعرامها
فصغرت عن ذكراكها ومزارها
أتقول نعما أعرضت لا عن قلاً
منها وهذا موضح إنكارها
أخطأت لم تدر مدارات المها
ولقد أثرت بذي اللحى أوغارها
فلئن قلتك فرفض مثلك ما عدا
عين الصواب وقد خفرت جوارها

فأجابه الشيخ إبراهيم:

ما السبق فخراً إن بدا ماضارها
ولقد بدى فادخل بها أوكارها
وما ترى الأخرى أتت في أثرها
تعدو ولم يشك الزمان عثارها
وثبت بغير تكلف وتعنت
فقضت بأيسر خطوها أوطارها
ليس الوجيه بذي الوجاهة عندها
كلا ولا الغبرا تشق غبارها
أنسية الأخلاق لا وحشية
ترعى البهار وتستزيد نفارها
وكفاك حاريصية أودى بها
فرط الحياء فصيرته خمارها
وبدت لناظر حسنها آدابها
ومن المكارم أسبلت أستارها
تعطيك معناها أوائل لفظها
كملاً ويستحلي الحجا تكرارها
برعت بأحسن مطلع وبمخلص
كذب الذي ألفا بذين عوارها

ما أنشدت في محفل إلا زها
برقيق معنى مجتل أنوارها
أبدت محاسنها مساوي غيرها
لذوي العقول وأظهرت إضمارها
ومشت إليها وهي فاغرة لها
ثغراً تلقفها وأبقى عارها
كعصاة موسى حين جاء بسحره
فرعونه فاستنكر استظهارها
فعلام مولانا يصغر شأنها
ويحط عند أولي النها مقدارها
ويقول تلك جعاجع مع أنها
حسناء عينيه الغزال أعارها
لو كان ناظرها بعين كثير
لرأى الرقاعة كلها استحقارها
لكن دعو فضرة من شأنها
تهزاء بضرتها لتأخذ ثارها
وتقول أفكا تلك غير عفيفة
من غير ليلتها تضاجع جارها
والوجد هيج ما بها من ساكن
منها وإن هي زيَّنت أطمارها
ومن السفاهة أنه قد نال من
نفرٍ حمت بشبا الحسام ذمارها
ورقت بأجنحة الآباء إلى العلا
فبنت على هام المجرة دارها
وأتت إليها بكر كل فضيلة
تسعى وقد حلت لها أزرارها
من آل نصار الألى كم أعملت
في دفع كل ملمة أفكارها
هي إن تسر فإلى العراك وإن تقم
بلغ الكفاية من يؤم عقارها
فمتى ترى الحرب العوان ولم تكن
تذكي بأطراف الأسنة نارها
أياً كنا صيف ترى وهو الذي
حاز المفاخر واجتلا أبكارها
ما حاربته قبيلة إلا انثنى
نكصاً على أعقابه جبَّارها
ما قلت فيه وما أقول فإنه
لم يحص من أوصافه معشارها
أعلى بني نصار ويحك تجتري
لم لا تراع قدرها وفخارها
فبني الشهاب شهاب كل ممرد
ولربما بالأمس ذقت شرارها
وبلوتها فرأيت كل بلية
هذا وما سلت عليك شفارها
أو عاقل يومي الى من فوقه
أف لنفس لا ترى إكبارها
وتقول من جهل وعدم تدبر
إن الحمية حركت أوتارها
أحمية في غير نيل فضيلة
في الدين يرضى ربنا إيثارها
ماذا صنعتم يوم وقعة ملحم
أجهلت أن لم تركبوا أخطارها
بل يوم مرجعيون كنتم أعيناً
تلك الجليلة لا نرى إنكارها
كنتم لنا فيها على الأعدا يداً
بيضاء لا ننسى لكم آثارها
لكن بعثمان اجترأتم يومها
لولاه ما خضتم هناك غمارها
فهو الذي ما قاد يوم كريهة
خيلا وولت خصمها أدبارها
وغشمشم صعب اللقا لا ينثني
حيث المنية أنشبت أظفارها
لم لا ترى أيامنا في خصمكم
والحرب فيها لم تضع أوزارها
فعلام نجل العظم جاء بجحفل
لجب وانزل بالبلاد دثارها
لا علم مع حمق فلا تك سالكاً
طرق الجهالة حاملاً أوزارها

فقل الصواب فلا يليق بك الخطا
والكذب ليس بمرخص أسعارها
تيك الفوارس خيلها وسيوفها
ورماحها قد خالفت أخبارها
شهدت بأن كماتها من فورها
قد أسلمتها وانتحت أوعارها
واسأل بقية من نجا من هولها
هل غير ناصيف التقى أخيارها
قلب اليمين على الشمال وساقها
قسراً وألحق باليمين يسارها
وتقول نعما لست من أكفائها
أصلاً وإني قد خفرت جوارها
ما أنت من أنساب أرباب العلا
فيما علمت نجارنا ونجارها
يا شاعر الدنيا وليس شويعراً
لكن عليه رحى الهجاء أدارها
قعدت عن العليا به آدابه
حنقاً عليه ومزقت أطمارها
وهوت لمركزها الثرى وتسترت
لما رأته مقرها وقرارها
كانت ممتعة به فتنغصت
لما بوحشته الضجيج أغارها
وارى ذكاها في دجنة وهمه
المدخول فاستولى الكسوف نهارها
طلبتك من شهم ذكي نبذة
نبذتك فاطعم ما حييت مرارها
أبلغت من عظم المقام سوى اجتنا
هائية ألقت عليك شنارها
لم لا تراعي للأمور عواقباً
تلك السفاهة أزرتك إزارها
أتميل أرباب العلوم الى الهجا
فلقد خفضت مقامها ومنارها
ألبست ثوب فضيحة ومذلة
أبناء جنسك واجتلبت صغارها
إنَّ الإنا إذا أتتك مذمتي
قد أذهبا عن مهجتي أوغارها
أتقول لا حرج علي وتبتغي
حربي فها هي أسعرت مضمارها
فاقدم إذا شئت العراك أو اتئب
عن ورطة مدت عليك غبارها

وقال الشيخ إبراهيم الحاريصي من قصيدة أخرى يذكر فيها وقعة تربيخا:

له يوم (تربيخا) على الخصم غارة
تكاد بها شم الجبال تقطر
أحاط بها الأقوام من كل جانب
وللحقد أبدوا والضغائن أظهروا
وداروا بها شرقاً وغرباً وأقبلوا
بعسكر بغي لا يباريه عسكر
فلما دنا أن يأخذوها ولم يكن
لسكانها شيء سوى الله ينصر
أتاهم (علي)[1] في كماة أعدها
ليوم الوغى كل على الموت يجسر
سباع إلى كسب المعالي تسابقوا
محجلة أيامهم ليس تنكر
فمذ أبصر الأعدا بريق صفاحه
تولوا على أعقابهم ثم أدبروا
وعافوا هناك الخيل والبيض والقنا
ولم يطلبوا إلا النجاة فقصروا
وحاق بهم سوء العذاب فأصبحوا
على الأرض صرعى منهم الدم يقطر
هم جردوا سيفاً من البغي قاطعاً
فلم ينجهم منه دلاص ومغفر

وقال يذكر وقعة الدولاب جنوبي تربيخا، من قصيدة في علي الفارس:

اربط الفرسان جأشاً إن سطا
ما ابن قيس عنده ما ذو الخمار

(١) هو علي الفارس من القواد العامليين يوم تربيخا.

كم تلقى لليالي حادثاً
أنسيتم يوم من (تبنين) غار
فوق طرف ذي نشاط أمه
من بنات الريح مأمون العثار
وبيمناه صقيل مرهف
في طلى أقرانه ماضي الغرار
أبصر (الدولاب) منه وقفة
يومه في جنح ليل من غبار
والمذاكي بالرواسي أقبلت
شزباً تعدو وللأقوام ثار
والقضا ألقى مجانيق الردى
للفريقين وما نادى حذار
والعلى بالنفس في سوق الوغى
سلعة ليس لشاريها خيار

الترقيم

ـ ١ ـ

لا بد لنا قبل الولوج في بحث الترقيم من الحديث عن تاريخ الطباعة في البلاد العربية بمقال لسمير غريب، وفيه ما سيتكرر ذكره في مقال جعفر حمودي التميمي:

اخترع جوهانس جوتنبرج في المانيا المطبعة قرب منتصف القرن الخامس عشر، أي حوالي عام ١٤٤٠م. وصنع مارتن روث عام ١٤٨٦م أول حروف طباعة عربية في أوربا استخدمها في طباعة ترجمة كتاب برنارد برايدنباخ عن رحلته الى الأماكن المقدسة، ثم طبع بالعربية في إسبانيا عام ١٥٠٥م كتاب «وسائل تعلم قراءة اللغة العربية ومعرفتها». وفي عام ١٥١٦م نشر كتاب «المزامير» باللغة العربية في جنوه بإيطاليا وبعد ذلك بخمسة وسبعين عاماً طبع الإنجيل باللغة العربية.

ثم انتقلت المطبعة العربية الى حواضر أوربية مختلفة ـ البندقية وروما وجوتنجن وليدن وباريس ولندن وغيرها ـ قبل أن تصل الى العالم العربي صاحب هذه الحروف!!

أما عن علاقة المطبعة بالعالم العربي، فيبدو أنها دخلت الى حلب وكسروان قبل أن تدخل الى مصر، لأننا نجد أنه طبع في حلب عام ١٧٠٦ كتاب «الدر المنتخب» تأليف يوحنا فم الذهب، وترجمة اثناسيوس الأنطاكي عن اليونانية. أي بعد ٢٦٦ سنة من اختراع المطبعة وأكثر من قرنين من ابتكار الحروف العربية في أوربا!! هكذا حدث.

ثم طبع في دير القديس ماري يوحنا الصائغ الملقب بالشوير في كسروان عام ١٧٦٩ كتاب اسمه «تأملات جهنم المريعة، وحماقة الخطاة الفظيعة، ترجمة يوسف الأبودياكن الشهير بابن جرجس الحلبي الماروني. كما طبع في الدير نفسه أيضاً سنة ١٧٧٥ «كتاب النبوات الكنائسي» ترجمة الرهبان القانونيين الباسليين، وسنة ١٧٩٤ الطبعة الثانية من كتاب «مرشد الخاطىء في سر التوبة والاعتراف» تأليف بولس سينيري وترجمة بطرس فرماج. وكلها كتب دينية مسيحية كما هو واضح.

أما مصر فقد دخلتها المطبعة كما هو معروف مع جيش نابليون بونابرت سنة ١٧٩٨، وسميت بـ «مطبعة الجمهور الفرنساوي»، واستخدمها الفرنسيون لطبع المنشورات والأوامر باللغة العربية، كما طبعت أوراق قضية قتل سليمان الحلبي لقائد الجيش الفرنسي كليبر الذي خلف نابليون في مصر، ويقال أنهم أخذوها معهم عند رحيلهم من مصر مهزومين.

كانت المطبعة الثانية التي دخلت مصر هي مطبعة بولاق التي أسسها والي مصر محمد علي باشا على اسم الحي القاهري عام ١٨٢١م وبدأت بطبع الأوراق الرسمية المدنية والعسكرية باللغة التركية، ثم أخذت في طبع الكتب المتنوعة باللغة العربية. وكان أول ما طبعته قاموس لغوي عربي ـ إيطالي، وجريدة الوقائع المصرية.

وظهرت في القاهرة بعد ذلك، مطابع أخرى كثيرة كان من ضمنها مطبعة عرفت باسم مطبعة الحجر عام ١٨٥٨م قامت بنشر ترجمة محمود فهمي لكتاب «جامع المبادىء والغايات في فن أخذ المساحات» سنة ١٨٥٨م.

وعلى ذكر اسم هذه المطبعة كانت الطريقة التي طبع بها كثير من الكتب في تلك الفترة في العالم العربي تسمى «الطباعة على الحجر» وهي باختصار كتابة النص على سطح حجري وتغطية الحروف بالحبر ووضع ورقة وضغطها على الحجر فتظهر عليها الكتابة وهي طريقة كانت مستعملة في فن الحفر. وهي مختلفة عن الطباعة الآلية باستخدام الحروف المعدنية التي اخترعها جوتنبرج.

وعلى الرغم من تعدد المطابع في القاهرة فإن مطبعة بولاق استأثرت بالعدد الأكبر من الكتب المطبوعة في مصر في القرن التاسع عشر.

وقد عرفت أول مطبعة حجرية في العراق عام ١٨٣٠، وعرفت الطباعة في فلسطين في العام نفسه، وفي اليمن عام ١٨٧٧، وفي الحجاز عام ١٨٨٢ وفي السودان في الفترة ذاتها تقريباً. أما باقي الدول العربية فقد عرف معظمها الطباعة في القرن العشرين.

وشكل دخول المطبعة ثورة وبداية لتاريخ جديد في الثقافة العربية. إذ لأول مرة يمكن عمل أعداد كبيرة من النسخ من كتاب وإتاحتها العدد كبير من القراء في وقت قصير جداً، لا يقاس بطريقة الاستنساخ اليدوية للمخطوطات وإتاحتها لعدد محدود من القراء. فمع المطبعة بدأت ديمقراطية القراءة. وبالتالي أثرت «المطبوعات» في مسيرة الثقافة العربية منذ بداية القرن التاسع عشر.

ولكن ماذا فعل العرب بالمطبعة بعد دخولها إليهم؟ من المهم هنا ـ وقد يكون من المثير ـ ان نتعرف على أوائل المطبوعات التي استخدموا لها المطبعة في العالم العربي. بماذا اهتموا بطباعته أولاً؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تشرح لنا تلقائياً اهتمامات العرب الثقافية في تلك الفترة المهمة في تاريخهم الحديث. ويجب أن يعقب هذا تحليل لتلك الاهتمامات، وتحولاتها بعد ذلك، وتثير ذلك كله في تكوين الثقافة العربية الحديثة، ومن ثم في مسيرة المجتمعات العربية وعلاقتها بالخارج.

هناك بضعة مراجع نتعرف من خلالها على أوائل المطبوعات العربية في القرن التاسع عشر، منها القديم، ومعظمه غير متيسر الآن، ومنها ما هو موجود حتى اليوم، مثل «قائمة أوائل المطبوعات العربية المحفوظة في دار الكتب المصرية حتى سنة ١٨٦٢»، والتي جمعها وصنفها محمد جمال الدين الشوربجي ونشرت سنة ١٩٦٣، وتضم هذه القائمة ٨٥١ كتاباً. ولا أعرف ما هو السر في توقفه عند سنة ١٨٦٢م بالذات؟ ولماذا لم يستكملها حتى نهاية القرن التاسع عشر؟

لكن هذه القائمة لا تقتصر على أوائل المطبوعات العربية التي طبعت في العالم العربي، بل تضم تلك التي طبعت خارجه، فمرجعها الأساسي هو مقتنيات دار الكتب المصرية وليس مكان الطباعة.

والمرجع المهم الآخر هو كتاب إدوار فان ديك القيم «اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية» سنة ١٨٩٧م. وقد أورد فيه بيانا بعدد من الفهارس لمطبوعات باللغة العربية، لكن هذه الفهارس ليست مقصورة على الكتب العربية التي طبعت في الدول العربية، وإن كان أكثر من نصف هذه الفهارس مطبوعا في بيروت مثل:

* برنامج مكتبة مارس منصور دي بول في بيروت من سنة ١٨٨٧ الى ١٨٨٨.

* قائمة الكتب التي احتوت عليها المكتبة العثمانية بإدارة مصباح اللبابيدي في بيروت «١٣١٠هـ».

* برنامج الكتب المطبوعة على نفقة المطبعة الأدبية لصاحبها خليلك سركيس في بيروت «١٨٩١هـ».

* جريدة المطبعة الكاثوليكية في بيروت «١٨٩٠هـ».

الروضة البهية في أسماء كتب المكتبة العمومية لإبراهيم صادر وأولاده في بيروت «١٣٠٣هـ».

* قائمة الكتب الموجودة في المكتبة الجامعة لصاحبها خليل وأمين الخوري في بيروت «١٨٨٨هـ».

نجد أيضاً فهارس أخرى في غير بيروت منها:

* بيان الكتب العربية والفارسية والتركية المطبوعة في الشرق الموجودة للبيع في مكتبة تروبنر وشركاه في لندن «١٨٦٩هـ».

* بيان خصوصي مطبوع في لايدن فيه ذكر ألف مجلد فما فوق، ومن ضمنها كشف يحتوي على أسماء ٦٨٤ من المصنفات العربية المطبوعة في الشرق قدمها الكونت لاندبرغ لملك اسوج ونروج (السويد والنرويج) بمناسبة اجتماع المؤتمر الشرقي الثامن بمدينة استكهولم سنة ١٨٨٩م.

وكان الفهرس الوحيد الذي اهتم بجمع المؤلفات المصرية للمؤلفين المصريين هو «جامع التصانيف المصرية الحديثة من سنة ١٣٠١هـ إلى سن ١٣١٠هـ، جمعه عبد الله الأنصاري، طبع في بولاق سنة ١٣١٢هـ.

عندما نتعرف على أوائل المطبوعات العربية في بعض هذه الفهارس وفي غيرها نلاحظ ما يلي:

* كانت الدول العربية رسمياً منضوية في الدولة العثمانية، وكانت عواصم الطباعة العربية في هذه الامبراطورية ثلاثا: القاهرة والقسطنطينية أو الاستانة وبيروت. فإذا استثنينا القسطنطينية لأنها غير عربية، نجد أن أغلبية الكتب طبعت في القاهرة وبيروت. ويرجع ذلك لأسباب منها:

- مشروع التحديث الذي بدأه محمد علي في مصر والذي أسفر عن ظهور رواد الفكر العربي الحديث مثل رفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك ثم محمد عبده وجيله، ثم طه حسين وجيله... الخ.

- الانفتاح التقليدي لبلاد الشام على الخارج والمعروفة به عبر العصور، بالإضافة الى تأثير البعثات أو الإرساليات المسيحية الأجنبية التحديثي في هذه المنطقة.

- الانغلاق والتسلط ومحاولة طمس الهوية والاستعمار الثقافي الذي مارسته فرنسا على بلاد شمال افريقيا (تونس والجزائر والمغرب).

* إن اهتمام العرب الأول في الطباعة كان في موضوعين ساسيين: الدين الإسلامي والأدب العربي بفروعه المتنوعة. وتلا ذلك كتب الجغرافيا والتاريخ والفلسفة. أما أقل الموضوعات التي طبعوا فيها في القرن التاسع عشر فهي العلوم والسياسة. ومن تلك القلة تميزت مصر بطباعة عدد من الكتب في علم الآثار المصرية، وكان علماً وليدا في ذلك الوقت. ويبدو هذا الترتيب منطقياً لسببين.

- انهم بدأوا بطبع المخطوطات وليست المؤلفات الحديثة. وجل مخطوطات العرب في الدين والأدب، وإن كان فيها أيضاً العلوم الرياضية والطبيعية وعلم الكلام وغيرهما.

- إن تراث العرب الثقافي يعتمد على ما يزخر به من مؤلفات في هذين البابين.

ومع ذلك يجب أن نذكر أن عدداً كبيراً من المخطوطات العربية في هذين البابين وغيرهما طبع أولاً باللغة العربية في أوربا عن طريق المستعربين والمستشرقين. وهذا من الأدوار الإيجابية المهمة التي قام بها هؤلاء خدمة للثقافة العربية.

* ونجد أن الكتب العربية التي طبعت أول مرة في أوربا أكثر عدداً من تلك التي طبعت في العالم العربي. وذلك يرجع الى عدة اسباب منها:

- التقدم العلمي والفكري الذي سبقت إليه أوربا وأدى الى اهتمامها بإعادة النظر في العالم وفي الحياة وغير ذلك.

- ولقد أدى ذلك الى سبق أوربا في اختراع المطبعة في المانيا، والتي لم تدخل العالم العربي إلا بعد أكثر من قرنين ونصف قرن من اختراعها. ولم تبدأ الطباعة بانتظام في العالم العربي إلا مع بداية القرن التاسع عشر. وهذا من الأسباب التي تدعوني الى القول بأن البداية الحقيقية للثقافة الحديثة في العالم العربي مع بداية القرن التاسع عشر وليس قبله. فالطباعة من أهم أسباب ظهور الثقافة الحديثة. وهذا الفارق الزمني الكبير أتاح لأوربا طباعة عدد كبير من الكتب العربية.

ـ تزامن ذلك مع اهتمام الغرب بالشرق بشكل عام وبداية الحملات الاستعمارية، واهتمام رحالة أوربيين باستكشاف العالم المجهول لهم خارج أوربا.

ـ وتولد عن كل ذلك ظهور المستشرقين والمستعربين، باتجاهاتهم ومدارسهم، ولكن بفضلهم الكبير أيضاً على الثقافة العربية الحديثة.

لقد شغلني أمر أوائل المطبوعات في العالم العربي، وهو جزء مهم جداً في دراسة بدايات الثقافة العربية الحديثة ومسيرة التحديث في تلك الثقافة. ووجدت أنه يمكن تقسيم هذا الموضوع الى قسمين:

ـ المطبوعات عن أصول ترجع الى ما قبل القرن التاسع عشر، وهي طباعة المخطوطات سواء على حالتها الأصلية أو بعد مراجعتها وتصحيحها، ولا أقول تحقيقها فالأسلوب العلمي في التحقيق لم يظهر في القرن التاسع عشر. وهذه تتفرع الى فرعين:

ـ المطبوعات التي طبعت لأول مرة في العالم العربي.

ـ إعادة الطبع لمطبوعات سبقت طباعتها خارج العالم العربي وبخاصة في أوربا والهند، وهذه ربما تكون أعدادها أكبر من الأولى.

* المطبوعات لأصول حديثة تعود الى القرن التاسع عشر نفسه. ولا تقتصر هذه المطبوعات على المؤلفات منها بل دخلها الكثير من الترجمات وبخاصة في فروع العلم المختلفة مما يدعو الى دراسة خاصة بحركة طباعة الكتب المترجمة الى اللغة العربية في القرن التاسع عشر.

سمير غريب

الترقيم

ـ ٢ ـ

تشكو الكتابة العربية الراهنة، من انحسار الترقيم فيها انحساراً خطيراً يتناقض مع ما تتجه إليه الكتابة في اللغات الأخرى من الدقة، والموضوعية، والعناية المنطقية بعلامات الترقيم. التي يسهل بها الفهم، والإدراك، وتتضح بها النبرات الصوتية المعبرة عن المعاني والأساليب التي تقتضيها طبيعة الكتابة، فكانت النتيجة عندنا: عجز القارىء أو اضطرابه لدى الأحوال الصوتية التي يجب ان يدل عليها الترقيم في المكتوب: الترقيق، والتفخيم، والوقف، والفصل، والوصل، والتعجب..

وهذا الواقع يشعرنا بأطوار الحاجة الى تدارك النقص الحاصل في مناهجنا التعليمية، في هذا الجانب المهم الذي أولته الأمم المتقدمة ما يستحقه من رعاية وعناية واهتمام تتجلى في: إن الكاتب يعبر عن موضوعه المكوّن من عدد من الأفكار، وفكرته المتكونة من عدد الجمل، بسلسلة من الكلمات التي تؤدي معنى كاملاً مستقلاً. واستخدام علامات الترقيم يكون بمثابة الوسيلة في الدلالة على العلائق التي تربط بين الكلمات من جانب، وبينها بين الكلمات من جانب، وبينها وبين الجمل من جانب آخر، مما يضفي على الموضوع السلامة والوضوح، ويقود القارىء في نبراته الصوتية. فالفصل بين فعل الشرط وجوابه مثلاً بالفاصلة، يعطي القارىء شبه استراحة تدل على انتهاء مقدمة الكلام، ووضع النقطة نهاية الجملة يوحي للقارىء بانتهاء فكرة جزئية يستريح عندها قليلاً لينتقل الى فكرة قادمة، فارتباط المعنى بالوقف يكون ارتباطاً مهماً، والجملة العربية ينبغي ان تكون من الوضوح بحيث ان تغييراً بسيطاً لو جرى في جزء منها لأثر هذا التغيير في الوضوع نفسه.

وإذا كانت أهمية الترقيم تشتد بروزاً في التفريق بين الجملة إعرابياً وبيانياً، فإن الفكرة المتكونة من عدد من الجمل، هي التي ينشدها الكاتب أو القارىء معاً، مما يجعله يميز الجمل بعضها من بعض.

وتتجلى أهمية علامات الترقيم في تحديد مواضع الوقف، والوقف: قطع الصوت على الكلمة زمناً يتنفس فيه القارىء عادة بغية استئناف القراءة مما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله، «ولا يتم الوقف على المضاف دون المضاف إليه، ولا المنعوت دون نعته، ولا الرافع دون رفعه، وعكسه، ولا المؤكد دون توكيده، ولا المعطوف عليه دون المعطوف، ولا المبدل

منه دون البدل، ولا أن أو ظن واخواتها دون اسمها، ولا اسمها دون خبرها». (١) وكذلك تحديد مواقع الفصل بين أجزاء الكلام، وفصل الجمل وتمييزها من بعضها، والإشارة الى انفعال الكاتب، وتعجبه، ودهشته.

وتترتب على علامات الترقيم أهمية كبيرة في تنويع النبرات الصوتية اثناء القراءة وطريقة الإلقاء؛ والتي تعتمد على اداء صوتي معين يبرز معاني الكلمات المنطوقة بما يتناسب وكل موضع من مواضع الاستفهام، أو التعجب.

ويترتب على علامات الترقيم ما يختص بالإعراب وضبط أواخر الكلمات، والحركات؛ ففي جملة (ما أعظم الانجازات العلمية): إذا وضعنا في نهايتها علامة التعجب، كان علينا فتح آخر اعظم، لأنها فعل ماض للتعجب، وآخر كلمة الانجازات لأنها مفعول به. أما إذا وضعنا في نهايتها علامة الاستفهام، فنرفع كلمة اعظم لأنها للتفضيل خبر ما، ونجر كلمة الانجازات لأنها مضاف إليه.

وتعطي علامات الترقيم جمالاً وظيفياً الى زخرفة الجملة العربية وجمالية الخط العربي، وتتجلى بوضوح في المقارنة بين كتابة مرقمة وأخرى غير مرقمة.

ولقد أدرك العاملون في مجال المعلومات أهمية استخدام تقنين دولي موحد لعلامات الترقيم في مجال الوصف البيلوغرافي للانتاج الفكري، على تعدد اشكال بروزه، وتمخض التصور الذي وضعه المؤتمر العام للاتحاد الدولي لجمعيات المكتبات في فرنسا عام ١٩٧٣ عن: «التقنين الدولي للكتب» و«التقنين الدولي للدوريات»، والتقنين الدولي للمواد غير الكتب»، مما يمكن المعلوماتي العمل في إنجاز الشبكة الدولية للاتصالات وتبادل المعلومات عبر الأقمار الاصطناعية، من فهم الوثائق المنتجة في مختلفة الثقافات القومية الكثيرة. وكذلك فعل العاملون في مجال التصنيع والتقييس والاختراعات، فقد وضعت المنظمة الدولية للتقييس (الآيزو)، بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، «كتب مواصفات» الايزو رقم واحد»، ووضعت المنظمة العربية للمواصفات القياسية «تعليمات استخدام الاقواس في اللغات والرياضيات» عام ١٩٨٥م بهدف توحيد كتابة المواصفات القياسية للصناعات وبراءات الاختراع. إن هذا الإدراك الدولي يؤكد الأهمية القصوى لعلامات الترقيم بوصفها رموزاً دالة في التراسل الدولي والبث الانتقائي للمعلومات.

ويسأل سائل عن مصطلح «الترقيم» هذا في مصدره، وفيما يمكن أن يعوض عنه بمصطلحات أخر نحو: «التنقيط»، و«الوقف»، وما يمكن ان يسببه أي من هذه المصطلحات، ولا سما الترقيم، من اختلاط بدلالات سابقة مستقرة في المصطلح العربي. ونجيب على ذلك ان لنا أزاء اختيار مصطلح أو الترجمة لمصطلح «البانكجويشن» عدة اختيارات: الأول: نتبع المنهج الذي اتبعه الانكليز في اختيار مصطلحهم من النقطة فنقول: «التنقيط». لكن هذا يختلط لدينا بالتنقيط الذي هو إعجام الحروف العربية أي: وضع نقاط الحروف المنقوطة تمييزاً لها من المهملة، وقد جاء في مادة نقط في معجم لسان العرب «نقط الحَرف ينقطه نقطاً اعجمه» (٢) ولدينا من التراث العربي في ذلك كتاب الخليل بن أحمد الفراهيدي بعنوان «النقط والشكل». الثاني: الوقف والوصل أو القطع والإئتناف، زد على ذلك انه لا يتكون من كلمة واحدة، وهذا يقلل من الدلالة الاصطلاحية. الثالث: الترقيم والترقيم في المعجمات العربية بعيد عما نحن فيه ففي «لسان العرب»: الرقم والكتاب يرقمه رقماً أعجمه وبينه. وكتاب مرقوم بينت حروفه بعلاماتها من التنقيط» (٣) وعلى هذا نعود في الترقيم الى التنقيط على حين ان الترقيم الذي نقصده، هو شيء غير هذا.

وجد في العربية الأرقام التي هي الأعداد، وصرنا نقول الترقيم ونقصد وضع الأرقام، ففي «المعجم الوسيط». «الرقم هو الرمز المستعمل للتعبير عن أحد

الأعداد البسيطة، وهي الأعداد التسعة الأولى والصفر وجمع الرقم أرقام. (٤) ولم تذكر المعجمات تاريخ استعمال هذه المصطلح؛ ولكن الذي لا شك فيه أن مصطلح الترقيم الذي اختاره «أحمد زكي باشا» ترجمة لمصطلح «بانكجويشن» يختلط بهذه المعاني للترقيم سواء في نقط الكتاب، أو في الرمز عن الأعداد، وبما أن الكلام على الترقيم بالمعنى الذي اختاره أحمد زكي تكرر حتى أخذ الدلالة الخاصة به، وقد تبعه عليه آخرون، فقد اخترناه عنواناً لموضوعنا ومعلوم ان الذي يدفع اختلاط مصطلح الترقيم بغيره: كالنقط، أو الوقف، أو العدد، هو سياق الاستعمال.

الترقيم (أي البانكجويشن Punctuation في اللغة الانكليزية استعمال الفواصل، والعلامات الاصطلاحية والرموز الارشادية الطباعية، لفرض فهم وتصحيح القراءة والكتابة، (٥) وهو لديهم مشتق من النقطة Punctus' باللغة اللاتينية منذ عام ١٥٤٠م، (٦) وهذا يعني أن أول علامة للترقيم ظهرت عندهم هي النقطة وحدها Point, Full Stop' وهي علامة مستديرة للوقف التام حين يسكت القارىء عندها سكوتاً تاماً ويتنفس معها. وهي قديمة عند العرب، وكانت ترسم دائرة مجوفة يضع قارىء النسخة المخطوطة على الشيخ نقطة داخلها ليدلل على مراجعته لها. وتقع بعد كل جملة تامة المعنى مستقلة عما بعدها في المعنى الإعراب، وبعد نهاية الفقرة، وبعد المختصرات، وهي نقطة اصلها علامة مستديرة سوداء دون بياض.

كوما Comma (،) منذ ١٥٨٩م وترسم عندهم واواً صغيرة قلبناها نحن وسميناها الشولة لأنها تشبه شولة العقرب، والفارزة، والفصلة، والفرزة، والفاصلة التي هي أشيع مصطلحاتنا لها وهي علامة الوقف الناقص وتكون بسكوت المتكلم سكوتاً قصيراً لا يحسن معه التنفس ويقول الكرملي: ان الافرنج لم يبحثوا في كتبهم عن أصلها وعمن تلقوها، ويرجع أصلها الى كتب التجويد. القديمة حين كانوا يستغنون عن ذكر اللفظة كلها بأول حرف منها أي ف ثم أهملوا تنقيطها وبقي من الكلمة رأس الفاء أي (و) وبقي اسمها فاصلة (٩) سمي كولن Semicolon (؛) منذ عام ١٦٤٤م (١٠) وترسم واواً مقلوبة صغيرة تحتها نقطة وهي علامة الوقف الكافي حين يسكت القارىء سكوتاً يحسن معه التنفس، وسميناها الشولة المنقوطة، أو، الفاصلة المنقوطة.

كوسشن مارك Question Mark (؟) وهي علامة توضع بعد نهاية الجملة المستفهم عنها، ويعلل انستاس ماري الكرملي اصلها بقوله: «الذي عندنا انها حرف س العربي منكوس الوضع، وهو مقطوع من كلمة استفهام، كأنهم يشيرون الى ان العبارة هي عبارة سؤال لا عبارة إخبار»، (١١) وترسم في العربية عكس رسمها في الانكليزية.

اكسكلامشن مارك Exclamation Mark (!) وهي عندنا علامة توضع بعد كل كلام يدل على تعجب، أو تحذير، أو حزن، أو فرح، أو استغاثة، أو دعاء، أو إنكار، أو استغراب، وقد تضاف علامة التعجب بعد علامة الاستفهام عندنا لتدل على الاستفهام الاستنكاري، وكل استفهام ليس على حقيقته.

اهلة الاقتباس Quatation Mark («») منذ ١٦٨٣م، وترسم عندهم فارزتين مقلوبتين بداية الاقتباس واخريين عكسهما نهايته، وهي عندنا ضبتان توضع بينهما الجمل والعبارات المنقولة بالحرف.

النقطتان الرأسيتان Colon (:)، منذ ١٥٨٩م (١٢) وترسمان بعدهما مقام الشرح لما قبلهما، حيث توضع هذه العلامة قبل الكلام المقول، أو المنقول، أو المقسم، أو المنوع، أو المجمل بعد تفصيل، أو المفصل بعد إجمال، وفي بعض مواضع الحال والتمييز.

نقط الحذف والإضمار (. . .)، وهي اثنتان فأكثر من النقط توضع للدلالة على أن في موضعها كلاماً محذوفاً أو مضمراً، وهي حديثة الاستعمال.

الشارحة Hyphen, Dash (ـ) وهي علامة لربط الجمل أو الكلمات المركبة منذ ١٨٦٨م، وقلما

تستعمل لهذا الغرض في العربية، وقد استعملت كذلك للإشارة عندهم الى التوقف القصير بين كلمتين في الجملة، وتسمى عندنا الشرطة.

الأقواس المدورة Round Bracket (): ويوضع بينهما الألفاظ التي ليست من أركان الكلام مثل الكلمات المفسرة، والفاظ الاحتراس، والألفاظ والعبارات التي يراد لفت النظر إليها، وألفاظ الدعاء...

القوسان المضلعتان Square Bracket [ ] يحصران ما يزاد من نصوص وعنوانات جديدة عند التحقيق، أو النقل من مصدر لدى التأليف. وتستعمل لحصر التعابير المعترضة في الانكليزية.

الأبوستروف Apostrophe يستعمل للدلالة على الحرف المحذوف داخل الكلمة وعلى احرف العلة، وعند الإضافة ولا نعرف استعمالاً لها في العربية.

الخطان المائلان Pair of slash ويستعملان لحصر التلفظ وكيفية النطق بالصوت، ولا يستعملان في العربية.

ويدخل الاوروبيون الحرف الكبير Capitals ويقصدون به الحرف الأول من الكلمة الأولى في الجملة أو الفقرة، ومن أسماء الاعلام، أو العصور التاريخية، أو الرسمية، في دراستهم للترقيم وهو عند العرب المعاصرين حرف وليس ترقيماً.

لقد اهتمت الدول الأوروبية بالتراث العربي بعد تطور الطباعة لديها. فظهرت الطباعة بالعربية عندها لاغراض متعددة يقف في طليعتها التبشير ودوافعه فضلاً عن نشر الفكر العلمي العربي والإفادة منه في تطوير الحضارة الأوروبية، فطبعت الكتب الدينية المسيحية والإسلامية، وكتب تعليم اللغة العربية نحوها وصرفها، زيادة على كتب العلوم الصرفة وعلم التاريخ عند المسلمين. وامتدت الطباعة العربية من ايطاليا ١٤٩٩م الى فرنسا ١٥٣٨م، وهولندا ١٥٩٥م والمانيا ١٦٩٤م، ثم انكلترا ١٦٥٠م.

ويبدو أن أول كتاب طبع بأحرف عربية كان «القرآن الكريم» في البندقية في مطبعة باغيني عام ١٤٩٩م، ولكن نسخة واحدة من تلك الطبعة لم تصل الينا. أما أول كتاب وصل إلينا بالعربية فهو كتاب «الأورلوجيون» المعروف بكتاب السواعية، والذي يحتوي على صلوات الساعات في الكنائس المسيحية، وقد طبعه غريغوري في مدينة فانو بايطاليا في ١٢/ ٩/ ١٥١٤م في ٢١١ صفحة (١٣) ومن بداهة القول، استخدام الأوروبيون علامات الترقيم التي استقرت في لغتهم منذ سنة ١٦٤٠م، في تحقيق المخطوطات العربية التي أشرف عليها كبار مستشرقيهم مثل تلك التحقيقات الرصينة لكارلوس تورنبرغ لكتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، وقد أدرج قسم من المحققين علامات الترقيم العربية في هوامشه وزياداته وأبقى عل النص الأصيل كما هو وارد عن مؤلفه بهدف الحفاظ على الأمانة العلمية بينما استخدم القسم الآخر علامات الترقيم في ضبط النصوص وتحقيقها، كما تعلم استخدامها في الكتابة بلغته الأوروبية، وحصر القسم الأخير من المحققين علامات الترقيم بين قوسين داخل النص المحقق إشارة لزيادته هذه العلامات من عنده ويلاحظ على هذه التحقيقات ترك المستشرقين نهاية الفترات دون نقاط وتركهم فراغاً صغيراً في بدايتها. وتشكيلهم الحروف، وترقيمهم السطور في الهامش الجانبي للصفحات.

وبذلك نعد التحقيقات الأوروبية لتراثنا العربي المخطوط، تلك التحقيقات التي طبعت بالعربية في البلاد الأوروبية، أول خطوة عملية لدخول الترقيم في الكتابة العربية المعاصرة.

أما الخطوة الثانية التي اعقبتها فكانت المطبوعات العربية الأولى في المشرق العربي منذ سنة ١٦١٠م، حين كانت مطبعة دير مار قزحيا الواقع في وادي قاديشا في لبنان، أول مطبعة، وقد طبعت كتاب المزامير سنة ١٦١٠م، أما في حلب فقط ظهرت بواكير الطباعة فيها منذ ١٧٠٢م ثم توالت المطابع العربية في بلاد الشام، التي أشرف عليها ـ تأسيساً ورعاية ـ المبشرون المسيحيون منذ القرن الثامن عشر. وإذا كانت المطابع الحديثة في بلاد الشام قد استوردت الأجهزة والأحرف

العربية التي استخدمتها البلاد الأوروبية فقد استوردت كذلك علامات الترقيم الأوروبية معها واستخدمتها في مطبوعاتها اجتهاداً لما تعتقده يلائم الكتابة العربية كما يتجلى في كتاب «مجمع البحرين» للشيخ ناصيف اليازجي الذي طبع سنة ١٨٥٦م، فقد استخدمت النجمة للفصل بين الجمل والنقطة بمثابة الفاصلة. واستخدمت النقطتين الرأسيتين بين القول ومقوله في طباعة كتاب «النوادر في اللغة» لأبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري (ت ٢١٥هـ) الذي صححه وعلق عليه سعيد الخوري وطبع سنة ١٨٩٤م، ويبقى هذا الاستخدام لعلامات الترقيم اجتهادياً على رغم جهدهم الكبير في تشكيل الحروف بشكل يجعلنا ننظر اليه في زماننا الحاضر بالاحترام.

ويتجلى تطور استخدام علامات الترقيم في الطباعة العراقية التي تأسست سنة ١٨٦١م، في بغداد وهي مطبعة الميرزا عباس الحجرية بمقارنة طباعة كتاب «اخبار الدول وآثار الأول من التاريخ للقرماني» تصحيح ونشر محمد أمين بن أحمد، مع كتاب «الفوائد الألوسية عل الرسالة الأندلسية» لعبد الباقي محمد أفندي الألوسي المطبوع في مطبعة دار السلام ببغداد سنة ١٨٩٤م فقد استخدمت في الأخير علامات الاقتباس والأقواس المدورة ونقطة نهاية الفقرة.

أما الطباعة في مصر العربية، فقد ظهر أول مطبوع صدر عن مطبعة بولاق سنة ١٨٢٢م، وهو قاموس للغتين العربية والايطالية من وضع الراهب روفائيل، ولم يستخدم علامات الترقيم في الكتب الأولى التي طبعتها وهي ذات موضوعات حربية ومدرسية وثقافة اسلامية وأدب عربي. وقد استخدمت علامة الاستفهام في كتاب «تربية المرأة والحجاب» لمؤلفه محمد طلعت حرب وصدر عن مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٩٠١م ويبقى استخدام علامات الترقيم اجتهادياً حتى جاء أحمد زكي باشا (١٨٦٧ ـ ١٩٣٤م) فحاول تدارك النقص الحاصل في الكتابة العربية ووضع كتابه «رسالة التقرير في علامات الترقيم» عام ١٩٠٩م، وكانت هذه الرسالة بمثابة تنظير بحاجة الى تطبيق عملي لها في المطابع الأهلية ذلك ان ما صدر من مطبوعات بعد هذا بقي استخدام علامات الترقيم فيها اجتهادياً مثل كتاب «الأدب الصغير لابن المقفع» الذي نشره الشيخ طاهر الجزائري عام ١٩١٤ عن مطبعة البابي الحلبي. وقد جددت وزارة المعارف المصرية تقنين هذه القواعد التي وضع استعمالها بأمر الوزارة عبد القادر عاشور، وطبعت عام ١٩٢٣م، ولكن هذه القواعد فشل استعمالها في الكتابة العربية الحديثة.

جعفر حمودي التميمي

ونضيف عل ما ذكره الكاتب ان الكتب الشيعية الكبرى التي هي المصادر في الحديث مثل كتاب (البحار) و(الوسائل) وغيرهما.

وفي الفقه مثل (الجواهر) وغيره.

وفي التفسير مثل (التبيان) و(مجمع البيان) وغيرهما.

طبعت أول ما طبعت طبعات حجرية في إيران وهي ـ مؤكداً ـ تخلو من الترقيم، وعندما أعيد طبعها بعد ذلك طباعة حديثة ظلت كذلك خالية من الترقيم.

وصعب علينا تحديد تاريخ طباعة أول كتاب شيعي طبعة حجرية، وكذلك تاريخ أول طبعة حديثة.

على ان من المعلوم أن من اقدم الطبعات الحديثة طبعة كتاب الموسوعة الفقهية الكبرى (مفتاح الكرامة) لمؤلفه السيد جواد العاملي (١١٦٤ ـ ١٢٢٦هـ) الذي كان في ٣٢ مجلداً مخطوطاً بدأ بتأليفه سنة ١١٩٩ الى عام وفاته سنة ١٢٢٦، أشرف على طبعه السيد محسن الأمين الذي كان مقيماً في دمشق. طبع قسم منه في ثمانية مجلدات ضخام، سبعة منها طبعت في مصر، والثامن في دمشق، اذ لم تكن المطبعة الدمشقية مهيأة لطبع مثل هذا الكتاب الكبير، لذلك بعث به الى مصر وبعد انتهاء طبع المجلد السابع صار من الممكن طبعه في دمشق. وبقي مفقوداً منه نحو مجلدين طبعا أخيراً في قم.

وأول مطبعة شيعية في بلاد الشام هي مطبعة (العرفان) التي أسسها الشيخ عارف الزين في صيدا سنة

١٩٠٩ لطبع مجلته العرفان، وكانت تدار باليد لأن الكهرباء لم تكن وصلت الى صيدا. والكتب الشيعية الأولى التي طبعت فيها كتاب (مجمع البيان في تفسير القرآن) الذي كان مطبوعاً قبل ذلك طبعة حجرية، في إيران وكتب السيد محسن الأمين: لواعج الاشجان، والدر النضيد، وأصدق الأخبار. وهذه الكتب الأربعة ينقصها الترقيم.

اما أول مطبعة شيعية في العراق فقد كانت في النجف الأشرف. وفيها صدرت المجلة الشيعية الأولى في العراق مجلة (العلم) التي أصدرها السيد هبة الدين الشهرستاني.

ونستطيع القول ان الطباعة الشيعية عرفت الترقيم لأول مرة في المقالات التي كانت تنشر في المجلتين: العرفان والعلم.

تركستان

هذا البحث في واقعه مرتبط ببحث (آسيا الوسطى) الذي تقدم ذكره في موضعه، ومن البحثين معاً تتألف حقيقة واحدة عن تلك الأرض الشاسعة الواسعة، فلا بد للقارىء من أن يربط بينهما، وأن لا يكتفي بمطالعة أحدهما عن مطالعة الآخر، بل أن يجمع في المطالعة بينهما:

تقع تركستان بين خطي عرض ٣٥ ـ ٥٥ درجة شمال خط الاستواء، وهذا ما يجعلها ضمن مناخ البحر الأبيض المتوسط في جزئها الجنوبي، بينما يقع جزؤها الشمالي ضمن مناخ المناطق الأوروبية الداخلية.

وتهطل الأمطار من بقايا هذين المناخين صيفاً في القسم الشمالي وشتاء في القسم الجنوبي بما لا يزيد عن ٢٠٠ مم سنوياً مما يجعلها تقع ضمن المناطق الجافة الصحراوية. وتسبب هذه الأمطار نمو بعض الحشائش التي يطلق عليها اسم استبس. وفي المنطقة بعض المجاري المائية التي تتغذى من الجبال المرتفعة المحيطة بالمنطقة والتي تتلقى مزيداً من الأمطار، ومن ذوبان الثلوج المتراكمة على تلك الجبال، هذه المجاري جعلت الحياة تقوم على ضفافها وعلى طول مسراها، حيث يسايرها شريط من الخضرة. وهناك بعض الينابيع البسيطة في المنطقة قامت حولها المدن والقرى، فكانت واحات منتشرة في قلب تلك المنطقة الجرداء، وهذا ما جعل سكان المنطقة منذ القديم قسمين: بدو يرعون في مناطق الاستبس، وينتقلون وراء عجماواتهم، وحضر يسكنون الواحات ويستثمرون الأراضي التي تطالها مياه الأنهار والواحات.

وتقوم زراعة الأشجار في الأودية الجبلية كما هو الحال في وادي فرغانه، وفي الواحات وعلى ضفاف المجاري المائية، ويساعد على نمو الفاكهة في هذه المنطقة الواقعة على درجات العرض القليلة. كما يمكن زرع المزروعات الجافة كالقطن وغيره، ويساعد على ذلك التربة اللحقية الغنية المؤلفة من المجروفات المتجمعة والملائمة كثيراً للزراعة.

وقد أقيمت المشاريع الإروائية ومدت الأقنية، مما أسهم في زيادة الانتاج وأصبح القطن وكذا الفواكه من الموارد الرئيسية الهامة، ويضاف إليهما زراعة الحبوب والشمندر السكري والعنب.

والمنطقة ذات مواد هائلة بالكروم والرصاص والنحاس والتوتياء إضافة للحديد والفحم والذهب والفضة وغيرها.

وقد كان وصول المسلمين الى تركستان على المراحل التالية:

بعد معركة نهاوند[1] الحاسمة بين المسلمين والساسانيين سار يزدجرد الى خراسان وأقام بمرو، فسار المسلمون بقيادة الأحنف بن قيس نحو مدينة هرات[2] ففتحوها، ثم ساروا نحو مرو فدخلوها وفر يزدجرد إلى بلخ[3] وحاول القتال من جديد ولكنه هزم

---

(١) نهاوند بلدة تقع الى الجنوب الغربي من طهران اليوم على بعد ٤٠٠كلم وجنوب مدينة همذان.

(٢) هرات، مدينة تقع اليوم شمال غربي افغانستان.

(٣) بلخ، مدينة تقع شمال افغانستان جنوب نهر جيحون.

وانتهى الأمر بوصول المسلمين الى نهر جيحون (اموداريا) وخلصت خراسان للمسلمين.

وحاول المسلمون اجتياز نهر جيحون والوصول الى بخارى في غزوات متعددة فلم يتم لهم ذلك إلا في ٨٨هـ ـ ٧٠٦م حيث استولوا على مدينة بيكند، ثم على مدينة سمرقند[١] عاصمة الصغد، ثم رجعوا الى مرو، وفي العام التالي غزوا بلاد الشاش (طاشقند) وفرغانة، ثم اتجهوا نحو الشرق وفتحوا مدينة كاشغر.

وقد بني أول مسجد في بخارى عام (٩٤هـ ـ ٧١٤م) وقد جدد هذا المسجد ومنارته عام (٥١٥هـ ـ ١١٢١م) بأمر ارسلان خان. ويعتبر هذا المسجد ومنارته من أهم آثار بخارى الإسلامية، وقد حول هذا المسجد بعد الثورة الشيوعية الى متحف ومكتبة، وسميت المكتبة باسم «مكتبة ابن سينا».

القسم الشرقي من الدولة الإسلامية

كانت الدولة الإسلامية تقسم الى أقاليم، اقليم الشرق وهو ذو جناحين، أحدهما في الشرق وهو ما كان شرق نهر جيحون أو أموداريا ويسمى ببلاد ما وراء النهر، والثاني هو ما كان غرب نهر جيحون ويعرف باسم خراسان.

١ـ بلاد ما وراء النهر: قال عنه البشاري: «هذا الجانب أخصب بلاد الله تعالى، وأكثرها خيراً، وفقهاً، وعمارة، ورغبة في العلم، واستقامة في الدين، وأشد بأساً، وأغلظ رقاباً، وأسلم صدراً، وأرغب في الجماعات مع يسار وعفة ومعروف وضيافة وتعظيم لمن يفهم، وفي هذا القسم ست كور».

١ـ فرغانة[٢]: وقصبتها اخسكيت.

(١) سمرقند، تقع على بعد ٧ كلم جنوب نهر زرافشان، حاصرها سعيد بن عثمان والي خراسان سنة ٥٥هـ، ثم فتحها قتيبة، احتلها الروس سنة ١٨٦٨م وجعلوها عاصمة زرافشان، والآن تتبع جمهورية اوزبكستان.

(٢) فرغانة: ولاية كبيرة في تركستان، كانت عاصمتها مدينة خوقند، وهي الآن أهم مقاطعة في جمهورية اوزبكستان.

٢ـ اسبيجاب: ومركزها اسبياب.

٣ـ الشاش[١]: وقصبتها نبكث (طاشقند).

٤ـ اشروسنة: وقصبتها بنجكث.

٥ـ الصغد: وقصبتها سمرقند.

٦ـ بخارى: وقصبتها بخارى.

ويمر نهر جيحون من هذا الأقليم، ويتشعب منه أنهار كثيرة، وعليه كور عديدة، ومن أهمها خوارزم، وهي على حافتي النهر، وقصبتها العظمى شرق النهر، وهي مدينة كاث، ولها قصبة أخرى غربية، وهي الجرجانية، وتقع على النهر ترمذ وآمل.

٢ـ خراسان في هذا الجزء تقع مدينة مرو قصبة الاقليم المشهورة، كما تقع فيه أيضاً سرخس وبيهق وفي هذا الاقليم قامت الدولة الطاهرية في مرو حاضرة خراسان، وقامت الدولة السامانية في بلاد ما وراء النهر، وكانت عاصمتها مدينة بخارى، وهي أول دولة غير عربية تعلن استقلالها الكامل عن الحكم العباسي وتنفرد بحكم قطر إسلامي كبير. واستطاع السامانيون أن يقيموا في بخارى نهضة شاملة حملت الثعالبي على أن يقول في كتابه يتيمة الدهر: «كانت بخارى في الدولة السامانية مثابة الحجة وكعبة الملك ومجمع أفراد الزمان ومطلع نجوم أدباء الأرض وموسم فضلاء الدهر».

وقد ظلت بخارى طوال عهد بعيد مركزاً من أكبر مراكز الاشعاع العلمي في العالم الإسلامي وبقيت مقصداً لطلاب المعرفة من كل مكان. ولما زارها المستشرق المجري (ويبري) متنكراً قبل أكثر من مئة عام أدهشه ما رأى فيها من الحركة العلمية وما شاهده من كثرة مساجدها ومدارسها في حين أنها كانت في دور الانحدار. ويروي هذا المستشرق أنه رأى فيها

(١) الشاش: وهو في الأغلب اسم مدينة طاشقند، وتقع على نهر جرجق وهو رافد من روافد نهر سيحون، وطاشقند اليوم عاصمة جمهورية أوزبكستان.

ثمانين مدرسة حافلة بشتى العلوم الإسلامية والعربية يؤمها أكثر من خمسة آلاف طالب جاؤوا من الهند وكشمير وافغانستان وإيران وروسيا والصين وغيرها. ويمكن اعتبار مدينة كاشغر ثانية مواطن الثقافة بعد بخارى، لقد سميت بخارى الصغرى وظهرت مدارس كثيرة للحضارة فكانت مرو[١] وغزنة[٢] وبخارى[٣] سمرقند[٤].

وكانت أكبر الدول في بلاد ما وراء النهر هي خوارزم وتمتد على مساحات واسعة، تشمل ضفاف نهر جيحون، وتمتد حتى بحر قزوين.

المغول

لقد كانت قبائل المغول تتجمع حول جنكيزخان الذي أعلن نفسه امبراطوراً عليها، واجتاح الصين، ثم اتجه غرباً، فدخل أرض الإسلام، وغزا خوارزم، ثم دخل بخارى وأحرقها، وسلب، ونهب وسبى منها ما شاء له طغيانه، ثم استمر في تقدمه نحو الغرب فقاومته نيسابور، فكان جزاء أهلها الذبح والقتل، وبقي في تقدمه الى أن وصل الى غايته المحتومة، فخلفه ابنه، فسار على خطة أبيه، فغزا ما بقي من الصين، ثم اتجه غرباً، واكتسح روسيا، وجعلها ولاية مغولية في عام (٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م) وكذا استولى على بولندا والمجر، ولكن المغول انسحبوا من أوروبا عندما حدث بينهم نزاع على العرش، وأخيراً استولى مانگو على مقدرات المغول عام ٦٤٩هـ/ ١٢٥١م)، فولى أخاً له على الصين، وسير أخاه الثاني هولاكو ليغزو غرب آسيا فدخل بغداد وهدمها (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) ووصلت جيوشه فلسطين ولكنها هزمت على أيدي المماليك في معركة عين جالوت ٦٥٨هـ/ ١٢٦٠م، وبعد هذه الهزيمة توقفت فتوحات المغول، وتجزأت دولتهم الى أجزاء، يحكم كل منها خان مستقل.

وقام تيمور[١] بتزعم التتار، واستطاع تيمور أن يغزو خوارزم، وأن يوسع رقعة دولته، حتى غدت سمرقند عاصمة التتار تتبعها أقاليم واسعة، وورث التتار أمبراطورية المغول الشاسعة بعد حروب طاحنة ومناورات عظيمة، واحتفظ تيمور لنفسه بلقب أمير، وأقام خاناً من المغول من أحفاد جنكيز خان في سمرقند رمزاً لتحالف قديم بين المغول والتتار ثم فتح فارس والعراق والشام وآسيا الصغرى وقسماً من الهند.

روسيا وتركستان

وبعد موت تيمور عام ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م اختلف الأمراء من بعده على العرش، فتجزأت الدولة الواسعة، واستحالت قوتها الى ضعف، وبدأت الولايات تنفصل عنها، والمناطق الخاضعة لها تتمرد عليها، بالانفصال تارة وبالاستقلال أخرى، ومنها روسيا التي تحررت من التتار عام ٨٨٥هـ/ ١٤٨٠م على يد أمير موسكو الذي بدأ يسعى لتأسيس دولة قوية له، ومنذ تلك الفترة بدأت هذه الدولة الجديدة تظهر في العالم، وتتضخم تدريجياً.

في عهد إيفان الثالث عام (٨٦٧ ـ ٩١١هـ/ ١٤٦٢ ـ ١٥٠٥م) أخرج التتار من بلاده عام (٦٦٥هـ/ ١٤٨٠م)، ثم في عهد إيفان الرابع الذي كان يسمى بالرهيب، استطاع أن يضم المدن التتارية الكبرى إلى إمارة موسكو الواحدة تلو الأخرى، فقد ضم مدينة كازان عام (٩٦٠هـ/ ١٥٥٢م) ثم مدينة استراخان عام (٩٦٣هـ/ ١٥٥٥م).

وبعد أن قويت الدولة الروسية الجديدة، بدأت

(١) مرو: حاضرة خراسان ومركز الدولة الظاهرية.
(٢) غزنة: مدينة تقع جنوب كابل وقد كانت مركز الدولة الغزنوية.
(٣) بخارى: مركز الدولة السامانية.
(٤) سمرقند: عاصمة بلاد الصغد، وحاضرة تيمورلنك.

(١) ولد تيمور سنة ٧٢٦هـ/ ١٣٣٦م في بلدة كش جنوب سمرقند بنحو ٥٠ ميلاً. وقد عرف في التاريخ باسم تيمورلنك ويقصد منها تيمور الأعرج.

بالتوسع نحو الشرق والإغارة على البلاد الواقعة شرق جبال الأورال وذلك منذ عام ٩٨٨هـ/ ١٥٨٠م وتمكنت من الاستيلاء على مدينة سيبر عاصمة التتار، وسميت البلاد التي تقع شرق جبال الأورال بأكملها باسم سبيريا تذكاراً للاستيلاء على تلك المدينة. ولم تمض عشر سنوات حتى غزت نصف سيبيريا وضمتها إليها.

وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر بدأ الروس بضم المناطق الإسلامية لدولتهم المنطقة تلو الأخرى ففي عام ١١٩١هـ/ ١٧٧٧م ضمت منطقة القرم، وكذا جورجيا ١٢١٦هـ/ ١٨٠١م، ثم بقية مناطق قفقاسيا ١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م، بعد أن قضت على مقاومة الشراكسة بزعامة الشيخ شامل، وكذا آسيا الوسطى التي كانت في فوضى تامة، حيث غزا المنطقة وأخذها من خلفاء تيمورلنك قبائل الأوزبك والقوزاق والقيرغيز، وكانت هذه القبائل وثنية، ولكنها لم تلبث أن اعتنقت الإسلام، ثم ضعفت الحكومات التي أقامتها هذه القبائل وخاصة منطقة الأوزبك التي دفع سكانها بالقوزاق نحو الشمال، وقامت في بلادهم عدة خانيات، كان أهمها خيوه وبخارى وخوقند، وقد استطاع الروس ضم هذه المنطقة إليهم، فوصلوا الى فرغانة، وكانت حتى ذلك الوقت تتبع الصين. واحتلت بخارى وسمرقند (١٢٨٥هـ/ ١٨٦٨م) واستولت على خيوه على حين غرة عام (١٢٩٠هـ/ ١٨٧٣م)، وعلى خوقند (١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م)، وضمت إليها فرغانة لتشكل منها إمارة واحدة، كما غزا الروس وادي سيحون (١٢٦٣هـ - ١٢٨٠/ ١٨٤٦ - ١٨٦٤م)، واستولوا على طاشقند عام (١٢٨٢هـ/ ١٨٦٥م) وقد دافع التركمان عن مرو دفاعاً مستميتاً ولكنها سقطت أخيراً (١٣٠٢هـ/ ١٨٨٤م)، وبقي الروس في التقدم نحو الجنوب الشرقي حتى وصلوا إلى بامير (١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م).

وسيطر الروس على المنطقة بأكملها.

وأبقى الروس المجموعات الإسلامية غير موحدة سياسياً ولا إدارياً ولا دينياً، فكان القيصر يعين مفتي روسيا الداخلية ومفتي القرم (المناطق الغربية) ولم يكن لآسيا الوسطى مفتي واحد إنما عدد من المفتين. أما على الصعيد السياسي فكان المسلمون يشكلون جزءاً من روسيا كسائر شعوب الامبراطورية وكانوا خاضعين لأنظمتها إلا في المحميات، (إمارة بخارى وخانية خيوه)، وكان مسلمو تركستان ومركزها طاشقند والسهوب يخضعون للحكام العامين أما سكان القفقاس فيخضعون لنائب الملك، والقبائل الرحل يخضعون لعاداتهم وتقاليدهم مثل القيرغيز والقوزاق.

وبقيام الثورة الشيوعية وانتصارها قضت على خان خيوه عام (١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م) وعلى أمير بخارى (١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م) وسقطت الدولة العثمانية وفر زعماء حزب الاتحاد والترقي الذي كان يحكم البلاد واستطاع أنور باشا أن يصل الى تركستان فنزل بخارى وصار الأمر كله له فيها. ثم مد دعوته الى خيوه وفرغانة فعمت الثورة على الروس تركستان ثم انتهت في آب سنة ١٩٢٢م بعد أن دامت أحد عشر شهراً، وبعد ما قتل أنور.

وقد بطل استعمال كلمة تركستان تدريجياً في روسيا السوفيتية، وبقيت جمهورية تركستان وعاصمتها القديمة طاشقند بضع سنوات بعد الثورة الروسية. وكانت رقعتها أصغر بكثير من رقعة الولاية القديمة، وضمت الأجزاء الشمالية القائمة بذاتها الى جمهورية القرغيز. ولما أخذ بمبدأ القوميات سنة ١٩٢٤م استبدل بالاسم العام الذي كان يطلق على هذه البلاد أسماء أخرى مستعارة من أسماء عدة شعوب مثل أوزبكستان وتركمانستان وطاجكستان. وصار اسم آسيا الوسطى يطلق على تركستان.

تركستان:

وتركستان امتدت حدودها في عهد الاسكندر المقدوني - القرن الثالث قبل الميلاد - بين سيبيريا

وشمال الصين شرقاً والتبت والهند جنوباً، وبحر القرم شمالاً وإيران غرباً. تركستان التاريخية هذه قام الروس والصينيون بتقسيمها منذ بداية القرن السادس عشر الى تركستان شرقية ما زالت تحت السيطرة الصينية، وتركستان غربية احتل الروس جزءاً منها في منتصف القرن السادس عشر الميلادي ثم احتلوا البقية على مراحل طوال قرنين من الزمن، وذلك في إطار خطة توسعية تهدف الى بلوغ سواحل المياه الدافئة في جنوب غرب القارة الآسيوية، وقد أكمل الروس سيطرتهم على تركستان تماماً عام ١٨٨٠م عندما أوقف البريطانيون زحفهم نحو المحيط الهندي على أبواب افغانستان وإيران، وبذلك يكون مسلمو تركستان قد قضوا ثلاثة قرون تحت السيطرة الروسية، حتى انفرط الاتحاد السوفياتي.

وحسب ما حدده الجغرافيون العرب: هي موطن الأتراك ومنبتهم، وتشمل بلاداً تمتد من بحر الخزر (قزوين) ونهر أورال غرباً الى حدود التبت، ومنغوليا والصين الأصلية شرقاً، وسيبيريا شمالاً، وأفغانستان جنوباً، وتحتوي على أقاليم بلاد (ختن وكاشغر وما وراء النهر وسند وخوارزم وجزء من خراسان وبدخشان وبامير).

وتشغل تركستان الغربية الثلث الشمالي من قارة آسيا، وقد ساعد امتدادها الكبير من الشرق الى الغرب على تنوع خصائصها الطبيعية والحضارية والبشرية عن بقية القارة الآسيوية. فهي تمتد بين دائرتي عرض ٢٨، ٣٥ جنوباً عند بلدة كوشكا قرب الحدود السياسية مع أفغانستان، و٥٠، ٨١ شمالاً عند جزيرة رودلوف إحدى جزر فرانز جوزيف في المحيط المتجمد الشمالي، وخطي طول ٥٥ شرقاً عند مرتفعات أورال، و٤٠، ٦٩ غرباً عند جزيرة زاتمانوف عند مضيق برنح في الشرق أي تمتد في نحو ٤٦ دائرة عرضية، ١٢٥ خطاً من خطوط الطول. وتحوي آسيا الوسطى العديد من السهول والمرتفعات والأنهار، من أشهرها سهول سيبيريا، مرتفعات تشونسكي ـ فرخوبانسيك ـ كولما ـ التاي تيان شن ـ هندو كوش، وتوجد بها ألف بحيرة أشهرها بلكاش وبحر قزوين وبحر آرال، ومن أشهر الأنهار. أوب ـ لينا ـ أموداريا (جيحون) ـ سردريا (سيحون).

وترتبط خمس من الجمهوريات الإسلامية في تركستان بنهري جيحون وسيحون إذ تشغل «طاجكستان» و«قيرغيزيا» الإقليم الجبلي الذي ينبع منه النهران وتشغل أوزبكستان بعض المنابع العليا لنهر سيحون وأجزاء من مجرى نهر جيحون إضافة الى دلتا على بحر أورال. وتشغل تركمانستان معظم مجرى نهر جيحون جنوب دلتاه على بحر أورال ويشغل جنوب كازاخستان كل المجرى الأدنى لنهر سيحون. هذان النهران قد أعطيا الحياة للإقليم الصحراوي أو حوض طوران، ونهر جيحون هي التسمية العربية لما يسميه الإغريق نهر أوكسس (Oxus) بينما يسميه الإيرانيون أموداريا. أما نهر سيحون فيطلق عليه الإغريق اسم جاكسارتا (Jaxartes) ويسميه الإيرانيون سيرداريا.

ما علاقة إقليم تركستان وأبعاده الجغرافية بالنسبة إلى إقليم نهري جيحون وسيحون؟

الأبعاد الجغرافية التي أوردها الامبراطور المغولي بابر (Babur) لإقليم تركستان تزيد عن إقليم نهري جيحون وسيحون المناطق التالية: منطقة باداخستان في أفغانستان، وخراسان في شمال إيران ومنطقة جنجاريا في الصين.

أي إن إقليم تركستان أكثر اتساعاً في أبعاده الجغرافية عن إقليم نهري جيحون وسيحون وقد نال شهرة عظيمة عبر التاريخ باعتباره همزة الوصل على طريق الحرير للتبادل التجاري بين الشرق والغرب وكانت مدنه ذات أهمية تاريخية، ولكن تحولت التجارة العالمية الى الطريق البحري في بداية القرن السادس عشر وذهب عنه الرخاء وأسدل الستار على أهميته العالمية.

وهناك تسميات أخرى للإقليم (نهري سيحون وجيحون) ولكن أبعاده الجغرافية أقل امتداد عما هو معروف الآن ـ لقد كان العرب يطلقون عليه (ما وراء النهر) والغرب يطلق عليه ترانس أوكسيانا (Transoxiana) وهي ترجمة للتسمية العربية.

وهذه أقل اتساعاً من إقليم نهري جيحون وسيحون بأبعاده الحالية لأنها تشمل فقط الأراضي الواقعة بين نهري جيحون وسيحون في النطاق السهلي من مجرى النهرين.

الملامح الجغرافية:

تمتد أنواع التضاريس فيها على هيئة أحزمة أو نطاقات تمتد من الغرب الى الشرق ففي الشمال أراضي الاستبس وهي سهلة منبسطة تمتد شمال كازاخستان يكسوها غطاء نباتي من حشائش الاستبس يغزو نسبياً في الغرب لوفرة الأمطار، ثم يأخذ في التلاشي تدريجياً نحو شرق كازاخستان. والى جنوب هذا النطاق الاستبسي تمتد الأراضي المنبسطة القليلة الارتفاع وهي سهول الاستبس الصحراوي والغطاء النباتي من الحشائش المتناهية القصر تنتشر في منطقة تركمانستان. وتمتد شرقاً جنوبي كازاخستان الأرض المرتفعة ذات الرمال السوداء الى جنوب نطاق الاستبس الصحراوي، وهذه المنطقة الصحراوية أكثر ارتفاعاً من الحزامين السابقين إذ تأخذ الأرض في الانخفاض تدريجياً من الجنوب الى الشمال. وأخيراً في أقصى الجنوب تمتد المرتفعات الشاهقة الارتفاع وهي مرتفعات تيان شان، وتجري في هذه الأراضي الأنهار التي تنبع من إقليم المرتفعات ثم تتجه الى الشمال والشمال الشرقي. ينتهي بعض هذه الأنهار الى بحر آرال مثل نهري سرداريا وأموداريا، وبعض الأنهار ينتهي الى بحر قزوين مثل إمبا Emba وبعضها ينتهي الى بحيرة بلكاش وبعض الأنهار القصيرة تموت بعد جريان قصيرة في الصحراء ومن الأنهار الهامة التي تجري مسافات طويلة نهر إرتش Irtyah الذي يمتد من مرتفعات التاي، ويتجه نحو الشمال الغربي حيث يغذيه نهر إشم Ishim وتقع عليه بعض المدن الهامة مثل أومسك وتبولسك TobolskÛ هذه الأنهار جميعاً لا تصلح للنقل البحري. ولكنها تستخدم في ري الأراضي المنتشرة على جوانبها؛ ولهذا اشتغلت القبائل التركية والمغولية في هذه الأصقاع بالرعي المتنقل ومعهم خيامهم، ويربون الخيل الى جانب الأنواع الأخرى من الحيوان والبعض اشتغل بالزراعات في هذه الواحات، حيث القرى التي تبنى بالطوب والطين المتوفر محلياً. ويشتغلون بزراعة الحبوب والخضر والفاكهة.

إقليم القوقاز وملامحه الجغرافية:

إن إقليم القوقاز مجموعة من المرتفعات والمنخفضات نشأت أصلاً في منخفض ضخم من سطح الأرض يعرف بالمنخض الألبي.

وهذا المنخفض هو الذي تعرض لمحركات القشرة الأرضية مكوناً من بعض أجزاء هذا المنخفض الالتواءات الضخمة التي كونت مرتفعات القوقاز العظمى، والى جنوبها مرتفعات القوقاز الصغرى التي تنتهي جنوباً بالحدود السياسية الجنوبية للاتحاد السوفيتي مع إيران وتركيا. ثم مجموعة المنخفضات الى شمال هذه المرتفعات، والى غربها وشمالها الغربي والى شرقها والى جنوب مرتفعات القوقاز العظمى أيضاً والتي تبلغ مساحتها جميعاً ٤٤٠،٠٠٠ كلم٢.

لدراسة هذا الإقليم جغرافياً نقسمه الى الأقسام الآتية:

١ـ مرتفعات القوقاز العظمى في شمال الإقليم:

تمتد هذه المرتفعات الالتوائية الضخمة من شبه جزيرة تامان Taman التي تقع بين البحر الأسود وامتداده الى الشمال بحر آزوف ثم تأخذ اتجاهاً جنوبياً شرقياً الى شبه جزيرة آسفرون Aspheron

الملحقة ببحر قزوين والغنية بالطبقات الحاملة للنفط.

تتميز السفوح الشمالية لهذه المرتفعات بأنها تنحدر في رفق الى المنخفض الضخم في شمالها وهو قسمان:

(أ) المنخفض الذي يجري فيه نهر كوبان Kuban والذي يصب في البحر الأسود ويقع الى الشمال الغربي من هذه المرتفعات.

(ب) المنخفض الذي يشغله نهر كوما في الشمال ويصب في بحر قزوين والذي ينتهي شمالاً بالمنخفض الذي تتكون منه دلتا نهر الفولگا ويقع الى الشمال الشرقي من المرتفعات، والأجزاء الجنوبية من هذا المنخفض يجري فيها نهر ترك Terek الذي يصب ـ أيضاً ـ في بحر قزوين.

أما السفوح الجنوبية لمرتفعات القوقاز العظمى فهي أكثر وعورة وتنتهي غرباً بمنخفض كولخيد Kolkhida المطل على البحر الأسود والذي يجري فيه نهرا ريوني Rioni ونهر إنجوري Inguri الذي يصب في البحر الأسود، وهو مرتبط بمنخفض البحر الأسود وتنتهي السفوح الجنوبية ـ أيضاً ـ في الجنوب الشرقي بالمنخفض الذي يشغله نهر كورا ورافده أراكس، وهو مرتبط بمنخفض بحر قزوين. إن مرتفعات القوقاز العظمى هذه وخط تقسيم المياه بها هما الحد الفاصل بين قارتي أوروبا وآسيا.

يطلق على هذه المرتفعات العظمى من القوقاز والسهول والمنخفضات التي تمتد الى شمالها الغربي والى شمالها الشرقي اسم «سيس قوقازيا» Cis caucasia أي: القوقاز القريب.

مرتفعات القوقاز الصغرى:

تمتد مرتفعات القوقاز الصغرى شرقاً باسم مرتفعات «طاليش» Talish بين منخفض «كولخيدا» Kolkhida في الغرب ومنخفض «كورا» في الشرق وهذه المرتفعات يحددها نهر «كورا» الذي يجري الى شمالها ورافده نهر «أراكس» الذي يمتد الى جنوبها وكأنها تمتد بين أحضان هذين النهرين ـ هذا الالتواء المحدب الذي يكون مرتفعات القوقاز الصغرى نتيجة التواء في سطح المنخفض الألبي السابق الإشارة إليه. وفي الأجزاء الشرقية من هذه المرتفعات تقع بحيرة «سيفان» Sevañ والى شرقها توجد أكثر القمم ارتفاعاً ٣٦٠٠ متر فوق سطح البحر.

إن مرتفعات القوقاز الصغرى والمنخفضات الى غربها وشرقها يطلق عليها عبر القوقاز Transcaucasia أو القوقاز البعيد.

ومما تجدر الإشارة إليه أن التركيب الجيولوجي للطبقات حول مرتفعات القوقاز العظمى خاصة في منخفض «كورا ـ أراكس» Kura Araks ـ تحتوي على النفط والغاز والفحم ـ وهناك أيضاً الحديد الخام في نطاق جمهورية آذربيجان كما يوجد النحاس ومعادن أخرى كثيرة غير فلزية مثل المنغنيز والرواسب المحتوية على الاسمنت.

المجاري المائية:

إقليم القوقاز غني بالأنهار التي تستخدم في الري والتي تصلح بعض مجاريها الدنيا للملاحة، ومما تجب الإشارة إليه أن أنهار مرتفعات القوقاز العظمى تفيض أنهارها بالمياه حوالي ستة أشهر في فصل الدفء، أما أنهار مرتفعات القوقاز الصغرى فإن مياهها تفيض في فصل الربيع، وهناك أيضاً محطات توليد الكهرباء على مجاري هذه الأنهار.

الأهمية الاستراتيجية للموقع الجغرافي:

تقع الجمهوريات الإسلامية الست في منطقة تركستان والقوقاز وتتصل جميعاً بحدود بحرية مشتركة باستثناء آذربيجان التي يفصل بينها وبين بقية هذه الدول بحر قزوين، وهي تتاخم حدود الصين شرقاً، وأرمينيا وجورجيا غرباً، وروسيا شمالاً وأفغانستان وإيران جنوباً. ومع ذلك فإن هذه البلدان لا ترتبط مع بلدان

العالم الأخرى بحدود بحرية مفتوحة على بحاره، ومحيطاته، نظراً لأن بحر أورال الواقع بين كازاخستان وأوزبكستان يعتبر بحراً مغلقاً، وكذلك الأمر بالنسبة لبحر قزوين الذي تطل عليه كل من آذربيجان، وكازاخستان، وتركمانستان.

أي أن الجمهوريات الإسلامية الست تتمتع بموقع جغرافي ذو أهمية استراتيجية؛ حيث تتاخم حدودها دولاً إسلامية وهي: أفغانستان وباكستان وإيران وتركيا، ودولاً غير إسلامية مثل: الصين والهند وروسيا الاتحادية.

وهناك بعض الصعوبات التي تواجهها كل جمهورية على حدة، فعلى سبيل المثال تمتد حدود جمهورية كازاخستان من أوروبا غرباً الى الصين شرقاً، ومع ذلك تعاني من افتقارها الى موانىء تصديرية؛ حيث لا يوجد لها سوى ميناء واحد على بحر قزوين. كما أن بعضها يعاني من مشاكل حدودية مع الجمهوريات المتاخمة مثل مشكلة الحدود بين آذربيجان وأرمينيا.

المساحة:

تبلغ المساحة الكلية للجمهوريات الإسلامية في تركستان والقوقاز ٤،٤٢ مليون كيلو متر مربع، وتعتبر كازاخستان أكبر الدول الست من حيث المساحة، إذ تبلغ مساحتها ٢٧١٧،٣ ألف كيلو متر مربع وبنسبة ٦٠٪ من المساحة الكلية، وعاصمتها «الماآتا» تليها في الترتيب تركمانستان وتبلغ مساحتها ٤٨٨،١ ألف كيلو متر مربع وبنسبة ١٥٪ وعاصمتها «عشق آباد» ثم أوزبكستان وتبلغ مساحتها ٤٠٩ ألف كيلو متر مربع بنسبة ١٠،١٪ وعاصمتها «طشقند» ثم قيرغيزيا وتبلغ مساحتها ١٩٧ ألف كيلوم متر مربع بنسبة ٤،٩٪ وعاصمتها «قروزني» ثم طاجكستان وتبلغ مساحتها ١٤٣ ألف كيلو متر مربع وبنسبة ٣،٥٪ وعاصمتها «دوشينبه» وأخيراً آذربيجان وهي أصغر البلدان الست من حيث المساحة وتبلغ مساحتها ٨٧ ألف كيلو متر مربع فقط أي بنسبة ٢،١٪ وعاصمتها «باكو».

الدولة	المساحة ألف كيلو متر مربع	العاصمة
كازخستان	٢٧١٧،٣٠٠	آلماآتا
توركمانستان	٤٨٨،١٠٠	عشق آباد
أوزبكستان	٤٠٨،٤٠٠	طشقند
قيرغيزيا	١٩٦،٨٠٠	قروزني
طاجيكستان	١٤٣،١٠٠	دوشنبيه
آذربيجان	٨٦،٨٠٠	باكو

التركيب الإثنولوجي العرقي

ينتمي مسلمو هذه الجمهوريات إلى ثلاث مجموعات عرقية هي:

١ـ مجموعة الشعوب التركستانية: وتضم سكان أوزبكستان وكازاخستان وآذربيجان وتركمانستان، وقيرغيزيا. وهؤلاء يتحدثون بلغات قريبة من اللغة التركية، وهم أقرب ثقافياً إلى تركيا.

٢ـ مجموعة الشعوب الإيرانية: ويتركزون في طاجيكستان أساساً وهؤلاء أقرب حضارياً وثقافياً الى إيران وإن لم يكونوا كلهم شيعة.

مجموعة الشعوب الإيبروقوقازية: وهؤلاء يعيشون في مجموعات متفرقة في القوقاز وروسيا.

والجمهوريات الإسلامية يكثر فيها المذهب السني عدا آذربيجان فيكثر فيها المذهب الشيعي ويتحدث الطاجيك لغة فارسية، أما بقية الجمهوريات فتتحدث لغة تركية محلية.

وأتراك تركستان من الناحية الإثنولوجية والتاريخية ينقسمون الى مجموعات من القبائل وهي:

١ـ مجموعة القبجاق، وهم القازاق والأوزبك والأويغوريون والمنغيت وقاراقالباق وأتراك منطقة قازان في شمال القوقاز وهم أتراك الباشقرد وداغستان والتتر.

٢ـ مجموعة التركمن الأوغوز (الغز) وهم أتراك

الوسط (أورتاتور كلر) وهم التركمن والأوغوز (الغز) والياقوت وأتراك التاي وهم حضريون أيضاً.

٣ـ مجموعة ترك جيل ويدخل في هذه المجموعة الأتراك الحضريون الذين يعيشون في المدن والقرى والتارنجي والكاشغريون والقيرغيز وهم البدو.

ويقطن تركستان من الأقوام غير التركية الطاجيك من أصل فارسي ويتكلمون الفارسية وهم الأغلبية ويسكنون منطقة خجند وسمرقند وبخارى وأوراتيه وكانبادام وكاسان وجست وأسفره ودرواز وخزار ثم تونكات وفالموق واليهود وعدد غير قليل من الهنود والغجر.

ويتألف سكان الجمهوريات الإسلامية من عدة عناصر تركية وإيرانية ومغولية، فمنهم:

الأوزبك: وهم مسلمون سنيون الى جانب مجموعات من الشيعة يتكلمون اللغة الأوزبكية، وكانت تكتب الحروف بالعربية ثم استبدلت بها الحروف اللاتينية.

القيرغيز: وهم مسلمون سنيون انقسموا الى ثلاث مجموعات العشيرة الكبرى ـ الوسطى ـ الصغرى، عاشت المجموعة الأولى بين الركن الشمالي الشرقي لبحر قزوين ونهر أورال وبحر أرال، والمجموعة الثانية في الأورال الأعلى، والثالثة حول بحيرة بلكاش ونهر سرداريا، وقد تحول القرغيز الى الإسلام في القرن الثامن عشر وأقاموا في السهول الفسيحة الممتدة جنوباً من تبلسك.

الطاجيك: يتركزون في الركن الجنوبي الشرقي من بحر قزوين ونهر أموداريا، واللغة الطاجيكية لغة فارسية.

التركمان: وهم مسلمون سنّة الى جانب مجموعات من الشيعة.

الكازاخ: يعيشون في جمهورية كازاخستان، كما يعيش عدد منهم في تركستان الشرقية بالصين على الحدود السياسية لكازاخستان ولم يطلق على هذا الشعب لفظ الكازاخ إلا منذ القرن الحادي عشر حيث كانت تعني «راكبي الخيل».

وفي النصف الأول من القرن العشرين قام الروس بتقسيم جمهورية تركستان الغربية الى وحدات إدارية أو جمهوريات على أساس قبلي إثنولوجي، وصاحب ذلك تهجير عناصر سلافية وغيرها الى مناطق الجماعات التركية إثنولوجيا، ولم تعد أغلبية في الوحدات الإدارية التي أطلق عليها أسماء هذه الجماعات التركية. والتقسيم القبلي كان على النحو التالي:

جماعة الطاجيك، جماعة القيرغيز، جماعة الأوزبك، جماعة الكازاخ، جماعة التركمان وجماعة الكاراكلبك (أوزبكستان) والجدول التي يوضح الوزن النسبي لكل جماعة داخل التقسيم الإداري الذي يحمل اسمها.

المسلمون في اتحاد الجمهوريات السوفيتية الاشتراكية السابق

دخلت روسيا، وما كانت تسيطر عليه من أراض، عهداً جديداً في أعقاب نجاح «البلاشفة» (Bolsheviks)[١]، بزعامة فلاديمير إيليتش أوليانوف، الشهير باسم «لينين» Vladimir Ilich Ulyanov في الاستيلاء على الحكم في نوفمبر ١٩١٧م، ثم أطلقوا على أنفسهم «الحزب الشيوعي الروسي».

خاضت روسيا غمار حرب أهلية (١٩١٨ ـ ١٩٢٠م)، أسفرت عن منح روسيا الحكم الذاتي لجمهوريات، وأقاليم بداخلها، كان أولها بشكيريا، في مارس ١٩١٩م، وبعد ذلك تتاريا وغيرها... ثم جمهوريات وأقاليم إسلامية، وغير إسلامية حصلت كلها على الحكم الذاتي.

وبموجب اتفاقية ٣٠ ديسمبر ١٩٢٢ قام اتحاد

(١) انقسم الحزب الديمقراطي الاشتراكي الروسي الى حزبين أحدهما سمي «البلاشفة» أي الأكثرية وكانوا بقيادة «لينين» والحزب الآخر سمي «المناشفة» أي الأقلية.

	السكان الأصليين٪					الأجناس المسلمون وغير المسلمون						
الدولة	أوزبك	كازاخ	آذار	طاجيك	قيرغيز	تركمان	التركية٪ الأخرى	الأتراك ٪	روس	آخرين	إجمالي	
أوزبكستان	٦٩	٤	–	–	–	–	١٤	٨٧	٨	٥	١٣	١٠٠
كازاخستان	٤	٤٠	–	–	–	–	١	٤٥	٣٧	١٨	٥٥	١٠٠
آذربيجان	–	–	٧٨	–	–	–	٥	٨٣	٨	٩	١٧	١٠٠
طاجيكستان	٢٢	–	–	٥٩	–	–	١	٨٢	١٠	٨	١٨	١٠٠
قيرغيزستان	١١	–	–	–	٥٢	–	١	٦٤	٢٢	١٤	٣٦	١٠٠
تركمانستان	٨	–	–	–	–	٦٨	١	٧٧	١٣	١٠	١٣	١٠٠

الجمهوريات الروسية الاشتراكية، وهو الجمهورية المحورية، والكبرى في الكيان الدولي الجديد، الذي أطلق عليه «اتحاد الجمهوريات السوفيتية». وفي هذا الإطار ظهرت جمهوريتي أوزبكستان، وتركمانستان عام ١٩٢٤م، وطاجيكستان عام ١٩٢٩م، وكازاخستان وقرغيزيا عام ١٩٣٦م. ومنذ هذا العام ١٩٣٦م تم تقسيم القوقاز الى جمهوريات مستقلة هي أرمينيا، وأذربيجان، وجورجيا، وأصبحت أبخازيا، والإظهار، وأوسيت أقاليم ذات حكم ذاتي.

وكانت جمهوريات القوقاز قد ظهرت كأمر واقع بالفعل منذ عام ١٩٢٠م ومنذ ذلك التاريخ تم ضم أربعة أقاليم إلى أرمينيا هي: أزوزوم (أرض الروم)، وترابزون، وفان، وتبليس. وفي آخر عام ١٩٩٢م أقطع إقليم «نخشيفان» من أرمينيا، وتم ضمه إلى آذربيجان ليصبح سبباً مستديماً للتوتر بينهما.

انهيار الاتحاد السوفيتي

عندما تولى الرئيس السوفيتي ميخائيل غورباتشوف السلطة في الاتحاد السوفيتي في آذار عام ١٩٨٥م انتهج سياسة مختلفة تماماً عن سياسة أسلافه، وذلك عندما رفع شعار «البيروسترويكا» الذي يقوم على سياسة «الجلاسنوست» أي: إعادة البناء والمصارحة. وأحدثت سياسات غورباتشوف صدى سريعاً في دول أوروبا الشرقية التي أسقطت شعوبها الأنظمة الشيوعية وسار معظمها في طريق الانفتاح الاقتصادي على المعسكر الغربي، وتبنت سياسة اقتصاديات السوق، وتمت الوحدة الألمانية، وانهار حلف وارسو، في حين لم يتأثر الاتحاد السوفيتي نفسه كثيراً من سياسة المصارحة والمكاشفة إلا من بعض التغيرات المظهرية على حد قول بعض المحللين في الوقت الذي وافق فيه الرئيس غورباتشوف على سحب وتدمير الأسلحة النووية المتمركزة في دول أوروبا الشرقية، وتقليص الترسانة الاستراتيجية السوفيتية الى أدنى معدل لها في خطوات أجبرت الولايات المتحدة على انتهاج خطوات مماثلة تمثلت في المبادرة التي أعلنها الرئيس بوش لخفض ترسانة الولايات المتحدة في الأسلحة النووية. وعندما بدأت سياسة البيروسترويكا تأتي ثمارها في الاتحاد السوفيتي واتجه العديد من الجمهوريات

(ليتوانيا ـ لاتفيا ـ أستونيا) للاستقلال جاء الانقلاب العسكري الفاشل ضد الرئيس السوفيتي غورباتشوف في ١٩ آب (١٩٩١م) احتجاجاً على هذه السياسة التي أدت من وجهة نظر قادة الانقلاب الى تردي الأوضاع الاقتصادية. تلا ذلك اعتراف معظم دول العالم باستقلال الجمهوريات الثلاث ليضطر الرئيس غورباتشوف الى إعلان ذلك بعد أن عارض كثيراً عملية الانفصال. حاول الرئيس السوفيتي عقب ذلك إنقاذ الاتحاد السوفيتي من خطر التفكك، فدعا رؤساء الجمهوريات الاثنتي عشرة لعقد لقاء للتوصل الى معاهدة جديدة للاتحاد تراعي الكونفدرالية أو الفيدرالية لدول مستقلة ذات سيادة يكون للسلطة المركزية بموسكو دور واضح فيها.

في الوقت الذي كان فيه الرئيس غورباتشوف يستعد لهذا اللقاء أعلنت جمهورية أوكرانيا عن إجراء استفتاء شعبي أسفر عن موافقة مواطنيها على الانفصال وتكوين دولة مستقلة رغم نداءات غورباتشوف لهم بالوحدة، واستغل الرئيس الروسي بوريس يلتسين هذا الوضع كحجة لعدم الموافقة على عقد معاهدة جديدة للاتحاد. هكذا جاء الكومنولث الجديد بين روسيا الاتحادية وأوكرانيا وروسيا البيضاء لينهي «عملياً» وضع الاتحاد السوفيتي كدولة وليقضي على المستقبل السياسي للرئيس غورباتشوف. يرجع السبب في ذلك إلى أن الاتحاد السوفيتي كان يتكون من خمس عشرة جمهورية رئيسية، وبعد انفصال جمهوريات البلطيق الثلاث اقتصر الاتحاد السوفيتي على اثنتي عشرة جمهورية فقط هي: روسيا الاتحادية ـ أوكرانيا ـ روسيا البيضاء ـ جورجيا ـ أرمينيا ـ مولدافيا بالإضافة الى ست جمهوريات إسلامية: كازاخستان ـ آذربيجان ـ أوزبكستان ـ قيرغيزيا ـ طاجيكستان ـ تركمانستان. وقبل الأحداث الأخيرة كان الاتحاد السوفيتي يملك نحو ٣٠ ألف رأس نووية تعادل ٥٤٪ من القدرة التدميرية لكل الرؤوس النووية في العالم ورغم ذلك فإن العجز الاقتصادي مقوماً بالسعر العالمي وصل الى ٤٠ مليار دولار والديون ٨٤ مليار دولار، وأصبحت المجاعة واقعاً عملياً وخطراً يواجه شعوب الاتحاد السوفيتي مما دعا العديد من الدول إلى إعلان عزمها على إرسال معونات غذائية لموسكو لمواجهة فصل الشتاء القارس.

وفي الثامن من ديسمبر (١٩٩١م) أعلن رؤساء ثلاث جمهوريات سوفيتية في خطوة هامة وغير مسبوقة إنشاء كومنولث جديد ونهاية الاتحاد السوفيتي كدولة، واختيار مدينة «مينسيك» عاصمة روسيا البيضاء للكومنولث الجديد.

وجاء إعلان تشكيل الكومنولث الجديد من جانب رؤساء جمهوريات: روسيا الاتحادية وروسيا البيضاء وأوكرانيا؛ ليضع حداً للمحاولات التي كان يقوم بها الرئيس السوفيتي ميخائيل غورباتشوف لإيجاد تجمع جديد وصيغة جديدة للاتحاد السوفيتي في محاولة من جانبه للخروج من الأزمات اتي يواجهها الاتحاد السوفيتي، خاصة الأزمة الاقتصادية التي لم يشهد لها مثيلاً من قبل. وعقب إعلان الكومنولث الجديد قدم الرئيس السوفيتي غورباتشوف استقالته من منصبه مع نهاية عام ١٩٩١م وبذلك انتهى رسمياً الاتحاد السوفيتي كدولة. وفي هذا الإطار أصدر الرئيس جمهورية روسيا الاتحادية عدة قرارات استهدفت الاستيلاء على مبنى الكرملين والإذاعة والتليفزيون ووكالة المخابرات السوفيتية «الكي. جي. بي» وحل وزارة الخارجية السوفيتية وإنزال العلم السوفيتي الأحمر من فوق مبنى البرلمان السوفيتي السابق. وفي «آلما ـ آتا» عاصمة جمهورية كازاخستان اجتمع زعماء إحدى عشرة جمهورية، ووقعوا على اتفاقية جديدة تعلن قيام كومنولث جديد يضم الجمهوريات الإحدى عشر بما فيها الجمهوريات الثلاث المؤسسة للكومنولث، كما تم الاتفاق على إلغاء منصب رئيس الاتحاد السوفيتي.

الموارد البشرية

ينظر إلى الموارد البشرية اقتصادياً من زاويتين:

١ ـ زاوية الاستهلاك.

٢ـ زاوية الإنتاج.

فكل أفراد المجتمع يدخلون في فئة المستهلكين من الأطفال الرضع الى الشيوخ، وهم يشكلون حجم الطلب الكلي من السلع والخدمات في أي مجتمع، وكذلك يشكلون هيكل الطلب على السلع والخدمات فالأطفال الرضع يحتاجون الى الملابس والرضاعة والرعاية الصحية، بينما من هم في سن الشباب يحتاجون الى التعليم، والرياضة وغيرها... بالإضافة الى الطعام والرعاية الصحية، أما الشيوخ فاحتياجاتهم الصحية تتزايد وكذلك الرعاية الاجتماعية.

أما الفئة المنتجة في المجتمع فهي فئة الشباب الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٥ سنة و٦٥ سنة، وهم يشكلون قوة العمل في أي مجتمع، وهذا ما تأخذ به منظمة العمل الدولية.

وللتعرف على حجم الموارد البشرية، ومعدل نموها، وهيكل التركيب السكاني، وكذلك مستوى الخدمات الصحية والتعليمية المقدمة في الجمهوريات الإسلامية سنقسم هذا البحث إلى ما يلي:

أولاً: أعداد السكان فيما بين عامي (١٩٨٣ ـ ١٩٩١م).

ثانياً: معدل النمو السنوي للسكان.

ثالثاً: هيكل التركيب العمري للسكان.

رابعاً: مستوى الخدمات التعليمية والصحية وأهم مؤشراتها.

أولاً: حجم السكان (عدد السكان) فيما بين عامي ١٩٨٣ ـ ١٩٩١م.

لا يقتصر وجود المسلمين على البلدان الستة محل الدراسة، ولكن منهم أعداداً كبيرة تعيش في مناطق أخرى داخل أقاليم متعددة سواء في روسيا أو في الجمهوريات الأخرى، غير أنها لا تشكل أغلبية كبيرة في هذه المناطق، ومع ذلك فالأمر يستدعي أن يوجه الاهتمام الى المسلمين في مختلف مناطق العالم سواء أكانوا أغلبية في بلادهم أو أكثرية.

ويشير الجدول رقم (١٠) الى أعداد السكان للبلدان الستة على النحو التالي:

جدول رقم (١٠) أعداد السكان فيما بين عامي (١٩٨٣ ـ ١٩٩١م) بالمليون نسمة

السنة	آذربيجان	أوزباكستان	تركمانستان	طاجيكستان	كازخستان	قيرغيزستان	المجموع
١٩٨٣	٦,٤٥	١٧,٢٧	٣,٠٨	٤,٣٠	١٥,٥٥	٣,٨٦	٥٠,٥١
١٩٨٤	٦,٥٦	١٧,٧٤	٣,١٥	٤,٤٣	١٥,٧٤	٣,٩٤	٥١,٥٦
١٩٨٥	٦,٦٦	١٨,٢٣	٣,٢٣	٤,٥٧	١٥,٩٣	٤,٠١	٥٢,٦٣
١٩٨٦	٦,٧٦	١٨,٧٦	٣,٣٢	٤,٧٢	١٦,١٤	٤,٠٩	٥٣,٧٣
١٩٨٧	٦,٨٧	١٩,٣٠	٣,٤١	٤,٨٧	١٦,٣٦	٤,١٧	٥٤,٩٨
١٩٨٨	٦,٩٨	٩,٧٤	٣,٤٩	٥,٠٣	١٦,٥٠	٤,٢٥	٥٥,٩٩
١٩٨٩	٧,٠٧	٢٠,١١	٣,٥٨	٥,١٨	١٦,٦١	٤,٣٣	٥٦,٨٩
١٩٩٠	٧,١٥	٢٠,٥٣	٣,٦٧	٥,٣٠	١٦,٧٤	٤,٣٩	٥٧,٧٨
١٩٩١	٧,٢٢	٢٠,٨٦	٣,٧٥	٥,٤٢	١٦,٩٠	٤,٤٩	٥٨,٧٤
النسبة المؤوية	٪١٢,٣	٪٣٥,٦	٪٦,٤	٪٩,٢	٪٢٨,٨	٪٧,٧	١٠٠

ويستدل من الجدول السابق على ما يأتي:

١ـ بلغ مجموع السكان للدول الست من المسلمين وغير المسلمين نحو ٥٠،٥١ مليون نسمة وذلك في عام ١٩٨٣ وقد شكل هذا العدد نحو خمس سكان الاتحاد السوفيتي السابق ثم أخذت هذه الأعداد في الزيادة عاماً بعد آخر حيث بلغ المجموع الكلي ٥٨،٧٤ مليون نسمة في عام ١٩٩١م أي بزيادة قدرها ٨،٢٣ مليون نسمة وبمتوسط سنوي قدره ١،٠٣ مليون نسمة.

٢ـ تعتبر أوزبكستان من أكبر الدول الإسلامية من حيث مجموع السكان، إذ بلغ عدد سكانها نحو ٢١ مليون نسمة في عام ١٩٩١م وبنسبة ٣٥،٧٪، تليها في الأهمية كازخستان وبلغ عدد سكانها في العام نفسه ١٦،٧٤ مليون نسمة، وبنسبة ٢٨،٨٪، بمعنى أن الدولتين شكلتا معاً ٦٤،٥٪، أي ثلثي مجموع السكان، تليهما في الترتيب آذربيجان إذ بلغ عدد سكانها ٧،٢٢ مليون نسمة بنسبة ١٢،٣٪، وتعتبر كل من طاجيكستان وقرغيزستان وتركمانستان أصغرها من حيث العدد، وبلغت نسبتها الى المجموع الكلي للسكان ٩،٢٪، ٦،٤٪ على التوالي.

تفاوت معدل النمو السكاني لهذه الدول بشكل كبير وذلك خلال الفترة ١٩٨٠ ـ ١٩٩١م) إذ تراوح معدل النمو السنوي بين (١،٢٪، ٢،٩٪) لكل من: كازخستان، وطاجيكستان على التوالي أي إن الفارق بين أدنى معدل وأعلى معدل يعتبر كبيراً؛ لأن النمو في طاجيكستان يفوق ما هو سائد في كازخستان بأكثر من الضعفين.

أما في الدول الأخرى فإن معدل النمو السنوي عن نفس الفترة، فقد بلغ ١،٥٪ في أوزبكستان، ١،٩٪ في قرغيزستان، ٢،٥٪ في تركمانستان ٢،٦٪ في أوبكستان.

الكثافة السكانية:

تقاس الكثافة السكانية بخارج قسمة عدد السكان الى المساحة الكلية للدولة، ويعكس هذا المؤشر درجة الإزدحام السكاني أو الخفة السكانية وعادة ما تتخذ هذه النسبة اتجاهاً متزايداً في غالبية دول العالم نظراً للنمو السكاني السنوي الموجب لهذه الدول. وهذا المؤشر لا يعتبر دقيقاً في أحيان كثيرة بل يعتبر في بعض الأحيان مؤشراً مضللاً؛ لأن هناك دولاً ذات كثافة سكانية منخفضة غير أن سكانها يتركزون في مساحات ضيقة، وبقية أراضيها غير مأهولة كما هو الحال في مصر.

يستدل من الجدول السابق على ما يلي:

جدول رقم (١١)

الدولة	المساحة		عدد السكان	الكثافة
	ألف كيلو م²	٪	عام ١٩٩١	نسمة/كم²
آذربيجان	٨٦,٦٠٠	٢,١	٧,٢٢	٨٣,٤
أوزبكستان	٤٠٨,٩٨٠	١٠,١	٢٠,٩٦	٥١,٣
تركمانستان	٤٨٨,١٠٠	١٢,١	٣,٧٥	٧,٧
طاجيكستان	١٤٣,١٠٠	٣,٥	٥,٤٢	٣٧,٩
كازاخستان	٢٧١٧,٣٠٠	٦٧,٣	١٦,٩	٦,٢
قرغيزستان	١٩٦,٨٤٠	٤,٩	٤,٤٩	٢٢,٨
المجموع	٤٠٤٠,٩٢٠	١٠٠	٥٨,٧٤٠	١٤,٥

١ـ بلغت الكثافة في المتوسط (مجموع البلدان الست) ١٤،٥ نسمة/ كم٢ أي إن الكثافة السكانية تعتبر منخفضة إذا ما قورنت بغيرها من مناطق العالم المختلفة فعلى مستوى العالم ككل تبلغ الكثافة السكانية ٣٧ نسمة/ كلم٢. كما تبلغ الكثافة ٨٣ نسمة/ كلم٢ على مستوى ٤٠ بلداً من البلدان ذات الدخل المنخفض، ٢٦ نسمة/ كلم٢ على مستوى ٢٢ بلداً من بلدان العالم ذات الدخل المرتفع.

٢ـ أن الكثافة السكانية تتباين بشكل كبير من بلد لآخر وتتراوح بين ٦،٢ نسمة/ كلم٢ في كازاخستان،

٨٣,٤/ كم٢ في آذربيجان ويرجع ذلك الى اتساع المساحة في الدولة الأولى اتساعاً كبيراً وضيق المساحة في الأخرى.

٣ـ يلاحظ وجود علاقة عكسية بين الكثافة السكانية ومساحة الدولة من جهة أخرى، إذ جاءت الكثافة السكانية مرتفعة في البلاد ذات المساحة الصغيرة والعكس صحيح.

ثالثاً: معدل النمو السنوي:

يعبر معدل النمو السنوى للسكان عن نسبة الزيادة السنوية في بلدنا كمحصلة لكل من معدلات المواليد ومعدلات الوفيات وصافي الهجرة الخارجية.

ويبين الجدول التالي رقم (١٢) تطورات معدل النمو السكاني للبلدان الإسلامية الستة محل الدراسة فيما بين عامي (١٩٨٥ ـ ٢٠٠٠) كالآتي:

جدول رقم (١٢)

تطور معدلات النمو السنوي السكاني فيما بين عامي (١٩٨٥ ـ ٢٠٠٠) (المعدل بالمائة)

الدولة	الفترة الأولى (١٩٨٥ـ ١٩٩٠)	الفترة الثانية (١٩٩٠ـ ١٩٩٥)	الفترة الثالثة (١٩٩٥ـ ٢٠٠٠)
آذربيجان	١,٣٩	١,٠٧	١,١٥
أوزبكستان	٢,٥٣	٢,٠٦	٢,٠٥
تركمانستان	٢,٤٦	٢,٣٦	١,٩٣
طاجيكستان	٢,٩٣	٢,٦٣	٢,٥٧
قازقستان	١,١٠	٠,٨٥	٠,٩٦
قرغيزستان	١,٩١	١,٥٨	١,٧٤
المتوسط العالمي	١,٧٥	١,٦٥	١,٥١
الاقتصاديات عالية النمو في الدخل	٠,٦٤	٠,٦٤	٠,٥١
الاقتصاديات منخفضة النمو في الدخل	٢,٠٥	١,١٩٠	١,٧١

ويمكن الاستدلال من الجدول السابق على ما يأتي[(١)]:

١ـ يتراوح معدل النمو السنوي بين ١,١٠٪، ٢,٩٣٪ كحدين أدنى وأعلى لكل من كازاخستان وطاجيكستان على التوالي مما يستدل منه على أن معدل النمو السكاني في طاجيكستان عال جداً، ويبلغ نحو ثلاثة أضعاف نظيره في كازخستان.

٢ـ تشير معدلات النمو السكاني السائدة في الفترة الأولى الى انقسام هذه الدول الى مستويين من حيث معدل النمو كالآتي:

المستوى الأول: وهو يقل عن ٢٪ وتقع في إطاره كل من: كازاخستان، وآذربيجان وقرغيزستان بنسبة ١,١٠٪، ١,٣٩٪، ١,٩١٪ على التوالي.

المستوى الثاني: وهو يزيد عن ٢٪ وتمثله كل من: تركمانستان وأوزبكستان، وطاجيكستان بالنسب التالية ٢,٤٦٪ ٢,٥٣٪، ٢,٩٣٪ للبلدان الثلاثة السابق ذكرها على التوالي.

وعلى ضوء التصنيف المذكور يتضح وجود فروق ملموسة في معدلات النمو بين المجموعتين السابقتين من الدول، غير أن هذه الفروق قد تقلصت نسبياً في الفترتين الثانية والثالثة.

٣ـ رغم وجود اتجاه عام نحو تناقص معدلات النمو السكاني في البلدان الستة فيما بين الفترتين الأولى والثالثة إلا أن هذا الاتجاه يتباين من بلد لآخر فيما يتعلق بالفترتين الثانية والثالثة، ونتيجة لما سبق فهناك ثلاث دول سيتزايد لديها معدل النمو السنوي فيما بين الفترتين الثانية والثالثة بدلاً من أن يتناقص، وهذه الدول هي: آذربيجان، وكازاخستان، وقرغيزستان، وتفسير ذلك تلاشي دور الهجرة الخارجية السالبة حيث ساهمت هذه الهجرة في خفض معدل النمو السكاني فيما بين الفترتين الأولى والثانية.

(١) انظر: د. معين أحمد رجب، مرجع سابق، ص ١٣٩ ـ ١٤١.

أما الدول الأخرى فهي أوزبكستان وتركمانستان، وطاجيكستان وقد حدث بها تناقص في معدل النمو السنوي فيما بين الفترتين الثانية والثالث وذلك كنتيجة مباشرة للتناقص الكبير في معدلات المواليد لهذه الدول.

٤ـ يعتبر معدل النمو السنوي منخفضاً جداً في اقتصاديات البلدان ذات الدخل المرتفع حيث يتوقع أن يبلغ ٥١٪ فقط في الفترة الثالثة، في حين أن معدل النمو السنوي في البلدان ذات الدخل المنخفض يبلغ ١،٧١٪.

رابعاً: هيكل التركيب العمري:

يمكن تصنيف السكان عدة تصنيفات حسب الغرض والأهمية (سياسياً، اقتصادياً، اجتماعياً، ودينياً) وما يهمنا هو التصنيف حسب العمر وذلك لدلالته الاقتصادية.

هيكل التركيب العمري للسكان:

من أكثر التصنيفات العمرية شيوعاً حيث يتم بموجبه تقسيم السكان الى فئات عمرية ثلاث وهي: الأطفال، والبالغون والشيوخ.

جمهوريات تركستان[1]

تقسم تركستان الى الجمهوريات التالية:

(١) تحدث كاتب عن تلك الأرض فقال عن داغستان:

إن داغستان تعني «بلاد الجبال» وهي جبال مغطاة بالثلوج الدائمة، وهي ذات الصخور الوعرة والفجاج العميقة والأنهار الروية. إنها منطقة وعرة رائعة في القفقاس لا تبلغها إلا النسور وإلا الجبليون. وليس في داغستان سوى مليون ونصف المليون من الجبليين تقريباً، ولكنهم يتحدثون ٣٣ لغة. ويقول بعض من زارها: لقد ذهبت مرة واحدة الى هذه المنطقة الرائعة. وذهلت بجمال الطبيعة كلياً. وتضاهي شهامة وجرأة وضيافة الداغستانيين، جمال طبيعة هذه البلاد الرائعة. وهي منطقة جبلية تقوم على المنحدرات الشمالية الشرقية من سلسلة جبال القفقاس، على سواحل بحر قزوين. وهنا، على مساحة من الأرض تبلغ ٥٠٣٠٠ كيلومتر مربع يعيش، منذ أقدم العصور، أكثر من ٣٠ قوماً، لكل منهم لغته الخاصة.

وعالياً في الجبال، حيث تتساقط شلالات المياه بهدير شديد، وفي القرى الجبلية، الأشبه بأعشاش النسور،

جدول رقم (١٣) هيكل التركيب العمري للسكان في عام ١٩٩١ ـ ٢٠٢٥

الدولة	١٩٩١				٢٠٢٥			
	أطفال٪	بالغون٪	شيوخ٪	إجمالي	أطفال٪	بالغون٪	شيوخ٪	إجمالي
آذربيجان	٣٣,١	٦٠,١	٦,٨	١٠٠	٢٢,٦	٦٣,٢	١٤,١	١٠٠
أوزباكستان	٤١,٦	٥٣,٩	٤,٥	١٠٠	٢٧,٥	٦٥,٥	٧,٠	١٠٠
تركمانستان	٤١,٣	٥٤,٢	٣,٥	١٠٠	٢٩,٥	٦٤,١	٦,٤	١٠٠
طاجيكستان	٤٤,٩	٥٠,٢	٤,٩	١٠٠	٣٠,٥	٦٤,٢	٥,٣	١٠٠
كازاخستان	٣١,٦	٦٢,٤	٤,٠	١٠٠	٢٢,٣	٦٤,٦	١٣,١	١٠٠
قيرغيزستان	٣٨,٢	٥٥,٦	٦,٢	١٠٠	٢٥,٨	٦٦,٣	٧,١	١٠٠
الدول مرتفعة الدخل	١٩,٧	٦٧,١	١٣,٢	١٠٠	١٧,٢	٦١,٢	٢١,٦	١٠٠
الدول منخفضة الدخل	٤,٣٥	٦٠,٤	٤,٢	١٠٠	٢٦,٨	٦٥,٦	٧,٦	١٠٠

١ـ جمهورية كازاخستان.

٢ـ جمهورية اوزبكستان.

٣ـ جمهورية تركمانستان.

٤ـ جمهورية طاجكستان.

٥ـ جمهورية قيرغيزيا.

يعيش الأفاريون. إنهم حفدة شعب من الرعاة، المقاتلين، الشغوفين بالحرية، وهم يشكلون اليوم الأكبر عدداً من حيث السكان، في داغستان، إن الكوميين شعب يتكلم اللغة التركية، مؤلف من مزارعين وصيادين، يحب العمل، وقد قطن أبناؤه سواحل بحر قزوين. أما الموقع الشمالي فهو موطن الفوغاني المنغولي المنشأ، وهم مربو أغنام منذ القدم. وفي الجنوب، في منطقة مدينة دير بنت المحصنة، يعيش الليزغيون، الشهيرون في العالم بأسره ليس فقط برقصهم، بل أيضاً بمهارتهم في فن حياكة السجاد. وفي الجبال والوديان يعيش ويعمل أقوام «اللاك» «والدارغينيون» و«التاباراسان»، وكلهم مزارعون، يعملون في البستنة والكروم، أباً عن جد. وتؤلف الأراضي المزروعة فيها ٤٥٠ هكتاراً. كما أن تربية المواشي تؤلف ٦٠ في المائة من مداخيلها، وتشغل البساتين والكروم أكثر من ٨٠ ألف هكتار. وقد قامت فيها صناعات حسنة، كما أن فيها صناعة نفطية. وعن تتاريا تحدث كاتب آخر بما يلي: من شرق السهل الروسي وعند التقاء أعظم نهرين في أوروبا (الفولغا وكاما) تقع تتارستان جمهورية تتاريا التي يرجع انضمامها الى روسيا الى القرن السادس عشر.

وكان وصول الإسلام إليها في القرن التاسع الميلادي.

تمتلك مصادر ضخمة من الغاز النفطي الذي يحتوي خلافاً للغاز الطبيعي على الكثير من الهيدركربونات الثقيلة ـ الأتين، البروبان، البوتان، الأمر الذي يجعلها خامات ثمينة لمؤسسات صناعة النفط.

أنشئت فيها صناعة الأشرطة السينمائية وجيلاتين التصوير والمستحضرات الطبية والكاوتشوك الاصطناعي والمصنوعات المطاطية والأسمدة المعدنية وحامض الكبريتيك.

وتنتج الساعات وأجهزة الراديو والطوربينات. وتتاريا بلاد سهلية ومناخها قاري معتدل وتزرع في أراضيها جميع المزروعات الأساسية للمنطقة المعتدلة: القمح والدخان وبنجر السكر وعباد الشمس والبطاطا والخضراوات المختلفة.

كازاخستان

تبلغ مساحتها ١٣٤٨٩٠٠٠ كيلومتر مربع، وهي تمتد من دلتا نهر الفولغا في الغرب الى حدود الصين في الشرق، وتقع سيبيريا وروسيا في شمالها، أما في جنوبها فتوجد بقية جمهوريات تركستان هي تركمانستان وأوزبكستان وقيرغزيا.

وتتألف أراضي كازاخستان من مرتفعات في الشرق، هي السفوح الشمالية لسلسلة جبال آلتاي في أقصى الشرق والتي تمتد نحو الغرب مكونة نجوداً واسعة في وسط البلاد تعرف باسم هضاب كازاخستان، وبين هاتين السلسلتين توجد مجموعة من البحيرات أكبرها بحيرة بلخاش، وتنخفض هذه الأراضي بالاتجاه نحو الغرب حتى تصل الى مناطق صحراوية في الجنوب أما في الشمال فتوجد بحيرات عديدة أكبرها بحر أرال الذي يصب فيه نهرا سيحون وجيحون، وبعد بحر آرال تعود الأراضي للارتفاع تدريجياً حيث تكون نهاية جبال أورال فتتكون بعض الهضاب، ثم يعود الانخفاض باتجاه بحر قزوين، وقبل أن نصل الى البحر المذكور نكون قد وصلنا الى منطقة تنخفض عن سطح البحر. ويوجد في أقصى الشمال الشرقي سهول خصبة يجري فيها نهر ايرتيش أكبر روافد نهر ينيسي.

وتجري المياه من المرتفعات الجنوبية الشرقية فتتجه نحو بحيرة بلخاش، أو نحو بحر أرال على شكل روافد لنهر سيحون، وبعضها لا تستطيع مياهها القليلة أن تتابع مجراها لتصل الى نهر سيحون أو بحر آرال، فتفيض مياهها في رمال الصحراء.

أما المياه التي تنحدر من المرتفعات الوسطى والشرقية، فإما أن تنحدر الى الشمال لتشكل أنهاراً بعضها صغير والآخر كبير مثل نهر ارتيش لترفد كلها نهر أوب، وإما أن تنحدر نحو الجنوب لتصب في بحيرة بلخاش أو في البحيرات الصغيرة التي تقع شرق بحيرة بلخاش.

وهناك أنهار تنحدر من جبال أورال تتجه كلها نحو

بحر قزوين أهمها نهر أورال ونهر امبا.

وأهم أنهار كازاخستان نهر سيحون الذي ينبع من جمهورية قيرغيزيا ثم يمر بجمهورية أوزبكستان ثم يدخل كازاخستان ويجري فيها مسافة طويلة وسط مناطق صحراوية فيؤلف شريطاً من الواحات فتكثر المدن على طول مجراه، ويستقر البشر وتقوم الحياة الحضارية وأخيراً يصب في بحر أرال في جزئه الشمالي، وتقوم مشاريع الري على هذا النهر.

وهناك نهر أرتيش الذي ينبع من بلاد الصين بالقرب من حدود منغوليا ويدخل كازاخستان مشكلاً وادياً منخفضاً بين المرتفعات الشاهقة وتشكل بعض البحيرات في ذلك المجرى ثم يدخل منطقة سهلية وأخيراً يدخل سيبيريا وتأتيه روافد كثيرة أغلبها ينبع من هضاب كازاخستان وأخيراً يرفد نهر أوب الذي يصب في المحيط المتجمد الشمالي.

وهناك نهر أورال الذي ينبع من جبال أورال التي يأخذ اسمها ويكون في مجراه الأعلى ضمن الأراضي الروسية متجهاً نحو الغرب وتقع عليه مدينة أورينبرغ، ثم يدخل كازاخستان ويتجه نحو الجنوب ليصب في بحر قزوين.

تعتبر كازاخستان منطقة غنية في ثروتها الزراعية والحيوانية والمعدنية. ففي المناطق المرتفعة تكثر زراعة الفاكهة في الأودية حتى لتسمى المناطق التي جنوب بحيرة بلخاش بلاد التفاح (آلما اضا). كما تكثر زراعة الحبوب في المناطق المنخفضة ومع المشاريع الإروائية كثرت زراعة القطن، وأصبحت من المناطق التي تدر أرباحاً للاتحاد السوفيتي من خلال هذه الزراعة.

وكانت كازاخستان تقدم للاتحاد السوفياتي ثروة حيوانية ضخمة ويكثر الرعي في المناطق الجافة في فصل الشتاء، أما في الصيف فتحترق أعشاب المناطق المنخفضة بأشعة الشمس المحرقة ويسود فيها الجفاف، فينتقل الرعاة الى الجبال، وهذا الانتجاع يتم في كل عام.

وتصطاد الأسماك من بحيرة بلخاش وبحر أرال وبحر قزوين.

وتفوق الثروة المعدنية كل ثروة أخرى، فتعتبر مخزن المعادن لكل ما كان يعرف بالاتحاد السوفياتي وتعتبر كازاخستان الأولى في العالم بإنتاج الكروم كما أنها تقدم:

٥٧،٤ بالمئة من النحاس في الاتحاد السوفييتي ٤٩،٨. بالمئة من التوتياء.

كما يوجد فيها ثروات كبيرة من الفحم والبترول والفضة، وأغلب هذه الثروات توجد في الهضاب الوسطى وأهم مناطق النحاس من بلخاش وكارزاكبي، وأهم مناطق الفحم من كاراغنده، ويوجد البترول حول نهر امبتا.

وقد وصلت أكثر مناطق الثروة بخطوط حديدية.

وعاصمة جمهورية كازاخستان هي مدينة آلما اضا أي بلد التفاح وتقع في أقصى الجنوب الشرقي قريباً من حدود جمهورية قيرغيزيا في منطقة مرتفعة، عند رأس واد تتجمع فيه مياه تلك المرتفعات ليرفد نهر اوي الذي يصب في بحيرة بلخاش مشكلاً دلتا واسعة. ومنطقة آلما اضا ذات فاكهة كثيرة وخاصة التفاح وقد انتقل اليها مركز حكم المنطقة منذ عام ١٩٣٧م. وتمر منها سكة حديدية تصلها مع بقية أجزاء كازاخستان ومع بقية جمهوريات تركستان كما تتصل بواسطتها مع روسيا وسبيريا.

ومن المدن المهمة الأخرى كاراغنده في وسط كازاخستان العليا وتشتهر منطقتها بغناها بمناجم الفحم لذلك وصلت بخط حديدي لنقل منتجاتها كما تتصل بخط حديدي خاص بمدينة كارزاكبي حيث مناجم النحاس، وكذلك بمدينة بلخاش على بحيرة بلخاش الغنية أيضاً بغازات النحاس. ومدينة اوردا قزيل ومعناها المدينة الحمراء وكانت تسمى اكمشيت أي المسجد الأبيض وبقيت مركزاً لحكم كازاخستان مدة عامين ١٩٢٥ ـ ١٩٢٧م تقع على مجرى نهر سيحون الأدنى

وتقوم زراعة القطن في ضواحيها وتتصل مع مدن الوادي بسكة حديدية حيث تصلها من طاشقند وبقية أجزاء تركستان الجنوبية، أما من الشمال فتصلها مع روسيا وبحر قزوين.

أوزبكستان

المساحة ٤٤٧،٠٠٠ كيلومتر مربع

التركيبة السكانية

٧١,٤	في المئة	أوزبك
٨,٣	في المئة	روس
٤,٧	في المئة	طاجيك
٣,٣	في المئة	تتر
٤,١	في المئة	قزاق
٠,٥	في المئة	يهود
٠,٢	في المئة	ألمان
٠,٦	في المئة	تركمان
٠,٣	في المئة	أرمن
٠,٤	في المئة	أذربون
٠,٨	في المئة	أوكران
٠,٩	في المئة	قرغيز
٠,١	في المئة	بلغار
٤,٥	في المئة	قوميات أخرى

الغالبية مسلمون سنة على المذهب الحنفي، مع مجموعات شيعية في الأرياف وبعض المدن.

وصل الأوزبك المنطقة في القرن الرابع عشر ميلادي، وكانوا وثنيين، ولكنهم لم يلبثوا أن اعتنقوا الإسلام، واستطاعوا أن يؤسسوا لهم دولة في سمرقند، بسبب ضعف الإمارات التتارية التي قامت في المنطقة عقب نهاية تيمورلنك، ثم استطاعوا فتح مدينة بخارى عام (٩٠٥هـ/ ١٥٠٠م) ولكنهم احتفظوا بمدينة سمرقند عاصمة لهم.

تشترك جمهورية أوزبكستان في حدودها مع الجمهوريات التركستانية الأربع الأخرى كما تشترك مع افغانستان. هذا الموقع وهذا العدد من السكان جعل دولاً قوية تقوم في هذه المنطقة، وقد فاقت هذه الدول مثيلاتها في المناطق الأخرى وأهمها دولة خوقند التي سقطت عام ١٨٧٥م وإمارة بخارى وخانية خيوه اللتان استمرتا حتى بعد قيام الثورة الشيوعية، كانت سمرقند هي عاصمة هذه الجمهورية، ثم نقلت العاصمة الى طاشقند عام ١٩٣٠م.

تتألف أوزبكستان من منطقة جبلية في الجنوب الشرقي وتميل تدريجياً نحو الشمال الغربي حتى تصل الى صحراء قزيل قرم ثم إلى سهل طوران الذي تتقاسمه مع كازاخستان، ثم منطقة كاراكالباكيا التي تقع جنوب وغرب بحر أرال، هذا بالإضافة الى المنطقة الشرقية التي تعتبر أهم منطقة في الجمهورية من حيث السكان والثروة الزراعية والصناعية حتى أن أعظم المدن توجد فيها، وهي تتغلغل بين أراضي قيرغيزيا كما تدخل بين جمهوريتي طاجكستان وكازاخستان، وهي عبارة عن واد يجري فيه نهر سيحون وتحف به المرتفعات.

وتشمل المنطقة الشرقية وادي سيحون الأعلى الذي ينبع من مرتفعات فرغانة وأواسط قيرغيزيا، وتأتيه الروافد من نفس مرتفعات فرغانة، فيمر بشمال مدينة خوقند، ثم يدخل جمهورية طاجكستان ثم يعود مرة أخرى الى أوزبكستان وتأتيه الروافد من مدن انغرن وطاشقند، وبعدها يدخل جمهورية كازاخستان.

أما نهر جيحون فيشكل الحدود بين أوزبكستان وافغانستان مسافة ١٥٠ كلم، ويدخل بعدها جمهورية تركمانستان، وبعد أن يسير فيها ما يقارب ٦٠٠ كلم يعود ليشكل الحدود بين أوزبكستان وتركمانستان، ثم يجري في أوزبكستان وسط سهل منبسط يمر في شرق مدينة خيوه ثم يصب في بحر ارال مشكلاً دلتا واسعة، ويجري نهر جيحون في منطقة صحراوية فيشكل واحة

على طول مجراه.

وهناك نهر زرافشان الذي ينبع من جمهورية طاجكستان ويدخل فيها، ويتجه نحو الغرب، ثم نحو أوزبكستان قبل مدينة سمرقند فيمر فيها، ويتجه نحو الغرب ثم الجنوب الغربي حتى يصل مدينة بخارى حيث يأتيه رافد من الجنوب. وعندما يصل الى بخارى يكون سيلاً يجري عقب الأمطار، وبعدها ينتجه نحو الغرب ليصب في نهر جيحون ولكن لا يصله إلا في بعض الأعوام التي تكثر فيها الأمطار.

كانت منطقة اوزبكستان شهيرة بزراعتها وماشيتها. فتكثر الفاكهة في الأودية والمناطق الشرقية بشكل عام، وكذلك على ضفاف نهر جيحون، كذلك تعرف زراعة الحبوب في سهل طوران، وسفوح الجبال وأكثر المناطق المروية، ولكن بدأت زراعة القطن تأخذ طريقها في الانتشار، فارتفعت نسبة هذه الزراعة وانخفضت زراعة الحبوب.

وفي أثناء الحرب العالمية الثانية دخل المنطقة أكثر من مليوني لاجىء إثر الغزو الألماني للاتحاد السوفييتي فتوسعت أوزبكستان في زراعة الحبوب والشوندر السكري لتؤمن حاجة هؤلاء اللاجئين ولتعوض عما خسره الاتحاد السوفياتي من هذه المزروعات التي كانت تنتجها أوكرانيا التي غزاها الألمان واحتلوا أرضها.

وكذلك توسعت منطقة أوزبكستان في الصناعة.

ومن المدن الصناعية الهامة طاشقند وانغرن ولينسيك وقد أصبحت هذه المدن ذات طابع غربي تماماً، وهنا بعض المدن التي لا تزال تحافظ على الطابع الشرقي مثل انديخان ومدينة نامانغن.

وتتصل أكثر المدن التي تقع في المنطقة الشرقية مع بعضها بخطوط حديدية كما تتصل أمهات المدن الأخرى.

وتضم أوزبكستان أكثر المدن المعروفة في التاريخ وأهمها:

طاشقند: وهي عاصمة الجمهورية وقد أصبحت العاصمة بعد نقلها من سمرقند عام ١٩٣٠م.

وتقع طاشقند على نهر يرفد نهر سيحون كما أنها قريبة من حدود كازاخستان، وهي مركز إداري وثقافي، وتعتبر من أهم المراكز الصناعية.

سمرقند: ذات طابع شرقي وماض تاريخي حافل وكانت مركز بلاد الصغد، كما كانت عاصمة تيمورلنك. وتقع على نهر سيحون.

خيوه: تقع في منطقة سهلية غربي نهر جيحون، وفيها قامت دولة خوارزم الشهيرة كما قامت فيها إمارة حديثة استمرت حتى بعد الثورة الشيوعية وانتهت عام ١٩٢٤.

بخارى: تقع على نهر زرافشان عند التقائه برافده المنحدر من الجنوب فهي واحة تحيط بها الصحارى، وقد خربت عام (٦١٦هـ/ ١٢٢٠م) على يد جنكيزخان ثم فتحها الأوزبك (٩٠٥هـ/ ١٥٠٠م) ولكنهم أبقوا سمرقند عاصمة لهم.

وتوثقت العلاقة بين دولة الأوزبك وبين قياصرة موسكو، وبهذا عرفت بخارى في روسيا، وكان الروس يطلقون اسم «بخارى» على كل التجار والمهاجرين من آسيا الوسطى مدة القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما كانوا يسمون تركستان الصينية اسم بخارى الصغيرة. وحكمت بخارى أسرة أوزبكية تسمى بني منغيت واستمر حكمها حتى عام ١٩٢٠م حيث هاجم الروس المدينة واضطر آخر أمرائها الى الهجرة الى افغانستان حيث توفي ١٩٤٤م.

غازلي: مدينة حديثة ظهرت في الخريطة في الأربعينات حيث اكتشفت هناك مكامن هامة من الغاز الطبيعي النقي، زهاء خمسمائة مليار متر مكعب، لا تتيح تقديم الوقود الى الجمهورية فحسب، بل الى مناطق البلاد الصناعية الأخرى. ووضعت تصاميم:

أولاً: تصميم أنبوب غاز من ألفي كيلومتر، (بخارى ـ الأورال) ثم أنبوب من ستة آلاف كيلومتر، (آسيا الوسطى ـ الوسط).

وفي العام ١٩٦٠م أنتجت أوزبكستان خمسمائة مليون متر مكعب من الغاز. وفي العام ١٩٧٠م تجاوز انتاجها الاثنين والثلاثين ملياراً.

وعن أوزبكستان كتب (ب. بورين):

إن أوزبكستان بلاد ذات حضارة عريقة فمنذ قرون عديدة، نشأت مدن غنية في طرق القوافل. فيها هياكل وقصور رائعة، وما تزال باقية حتى اليوم دليلاً على ثقافة مهندسيها العالية ومهارتهم.

ومن أقدم المدن في أوزبكستان، حيث يقوم العديد من الآثار الهندسية، بخارى وسمرقند.

فبخارى المدينة: المتحف إذا صح التعبير، هي في عداد المدن النادرة في العالم التي تملك آثاراً من الفن الشعبي تعود تقريباً الى جميع عصور التاريخ. هناك ما يزيد عن أربعمائة أثر من آثار الماضي، وضع أثمنها تحت حراسة الدولة، تلك هي ثروة بخارى وضواحيها. هذا وإن مقبرة السامانيين، التي أنشئت في أواخر القرن التاسع ومستهل القرن العاشر، هي أقدم الآثار هذه. وتنسب الأسطورة بناءها الى الأمير إسماعيل من أسرة السامانيين المالكة الذين جعلوا بخارى عاصمة لهم. والمقبرة هي بناء متجانس كل التجانس، ذو حجم صغير نسبياً وتلبيس زخرفي من الآجر مختلف النقوش بحيث إنه يبدو كزينة غنية.

وفي العهد الأخير رممت المقبرة برمتها. وهي توجد الآن في روضة جميلة أنشئت حديثاً.

وبعد سقوط السامانيين، استولى الأمراء الأتراك على بخارى. هذا وإن مئذنة كاليان التي بنيت عام ١١٢٧هـ، وهي أكثر مآذن آسيا الوسطى ارتفاعاً، والتي ما تزال تهيمن اليوم على المدينة، هي أكثر آثار ذاك العصر إثارة للاهتمام.

إنها عبارة عن برج كبير يضيق في قسمه الأعلى بشكل مخروطي، تتوجه فيه اسطوانة لها ١٦ فتحة مقوسة. ويبلغ ارتفاعها أكثر من ٤٦ متراً، ومحيطها في مستوى الأساس، ٣٣ متراً.

إن مئذنة كاليان هي أبرز بنايات الشرق الإسلامي. وهي ـ كمقبرة السامانيين ـ مبنية بالآجر، وتمتاز بزخرفتها، فمن أعلى البناية يطل المرء على مشهد رائع لضواحي بخارى. أما قاعدتها فيصل بينها وبين جامع كاليان جسر صغير. وقد بني الجامع هذا عام ١٥٤٠ ـ ١٥٤١م، وهو من أفخم جوامع آسيا الوسطى وباحة هذا الجامع محاطة بدهاليز مسقوفة.

وتكمل المجموعة الهندسية هذه مدرسة (مير عرب) ١٥٣٥ ـ ١٥٣٦م والواقعة مقابل الجامع. وهنا توجد حالياً مدرسة تابعة للإدارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وكازاخستان.

وقد بنيت مدرسة مير عرب وجامع كاليان الكبير في عصر الأمراء الأزبكيين الذين استلموا زمام الحكم وجعلوا في بخارى عاصمة دولة الشيبانيين. وللحقبة هذه عينها، يعود تاريخ بناء مدرسة كوكيلتاس (١٥٦٨ ـ ١٥٦٩م) أكبر مدارس آسيا الوسطى فهي تضم ١٦٠ غرفة عدا القاعات والمماشي. ولنذكر أثراً هندسياً طريفاً في هذه المدرسة الهندسية، تعني به قبابها المزخرفة المصنوعة من الرخام الأبيض. وثمة بركة من الماء كبيرة مبنية أمام المبنى تضفي عليه مزيداً من الروعة.

تجد الهندسة البخارية التقليدية آخر تعبير لها في مدرسة عبد العزيز خان ١٦٥١ ـ ١٦٥٢م. وكان البخاري محمد صالح تيمور، مهندس البلاط، هو الذي شيد البناية هذه، وقد حاول محمد صالح تيمور أن يضع في عمله أفضل تقاليد العصور السالفة، من فسيفساء منقوشة، ورسوم وأعمدة رخامية. وإن رخام السقوف المنقوش يعطي نوعاً من القباب المصغرة، والطاقات الصغيرة التي لها شكل نجمة. وقد جرت العادة على اعتبار هذه المدرسة كأثر غريب من آثار آسيا الوسطى.

ولا تقل سمرقند عن بخارى غنى بآثار الهندسة القديمة. ولكن أياً من أجمل آثارها الهندسية لا يمكن

أن يقارن، من حيث الدقة والأناقة، وتنوع الأشكال، مجموعة القبور المعروفة باسم شاه السند (الملك الحي) وهي مجموعة مؤلفة من رواق مكشوف اصطفت القبور على جانبيه، وقد بني أقدمها عام ١٣٣٦م.

هذا وإن مقبرة غور أمين التي تضم جدث تيمورلنك وجدث شاه رخ واولوغ بك وغيرهم من التيموريين، هي إحدى روائع الهندسة وهي تتميز بدقة الأشكال. ويغطي قبتها المضلعة، التي رممت عام ١٩٤٨م، رسم هندسي صنع بحجارة من الآجر صغيرة مربعة ذات ألوان صارخة.

والقسم الداخلي من المقبرة هو غني بصورة خاصة: حجارة مصقولة مختلفة الألوان، فسيفساء من الخزف، نقش على الجدران، وطلي بالذهب، وأبواب دقيقة النقوش مصنوعة من خشب كراغاتش (أو لموس كامبيستريس) وخشب الدلب والجوز منزلة بالعاج وبقطع خشبية مختلفة الألوان. وفي منتصف بناء مقبب يوجد ضريح تيمور نفسه المبني من حجر النفريت الأخضر.

ولا تفوت زوار سمرقند مشاهدة الريغستان، وهو مجموعة هندسية رائعة، أنشئت خلال قرنين، وتتكون من ثلاث مدارس كبيرة.

شيد أقدم هذه المدارس في القرن الرابع عشر الفلكي المشهور أولغ بك حفيد تيمور وقد بنيت جدرانها من الآجر. وفي زوايا البناية الأربع يوجد مآذن مائلة يبلغ انحناؤها خمس درجات.

هذا وتحتفظ ألوان الفسيفساء المصنوعة من الآجر والتي تزين واجهة البناية والمآذن، بكل روعتها، مع أنه مضى ٥٠٠ عام على بنائها. والواجهة مغطاة الآن بالصقلات الخشبية: وتقوم أعمال الترميم على قدم وساق.

إن مدرسة شيردور (١٦٣٦م) الموجودة مقابل مدرسة أولوغ بك تقصر عن هذه المدرسة من حيث الرسم وألوان التزيين، بيد أن لها فتنتها أيضاً.

وتوجد بين هاتين المدرستين مدرسة ثالثة، أخيرة في المجموعة، هي مدرسة تيلا كاري، التي بدىء بها عام ١٦٤٦م، والتي لم يكمل بناؤها.

ويوجد في سمرقند أيضاً أثر جليل آخر، بقايا مرصد العالم الشهير ورجل الدولة الأوزبكية أولوغ بك (القرن الخامس عشر). وقد تم هنا عام ١٩٤٨م اكتشاف ميناء كبير وبقايا أدوات فلكية أخرى. وفي مرصد أولوغ بك، ألف أحد أدق الجداول الكوكبية في العصر الوسيط.

ب. بورين

تركمانستان

تبلغ مساحة تركمانستان ٤٨٨١٠٠ كيلومتر مربع، أكثر أراضيها صحراوية، حيث تشمل صحراء قره قرم تسعة أعشار الجمهورية، والقسم الباقي هو الذي يقع في جنوب المنطقة وتهطل عليه بعض الأمطار المتوسطة في فصل الشتاء، وذلك لارتفاعه. ورغم أن المنطقة تقع على ساحل بحر قزوين إلا أن ذلك لا يؤثر على مناخها إلا قليلاً من الرطوبة التي لا تتعدى الساحل وذلك لأن البحر مغلق وصغير، ولانخفاضه عن سطح البحر، وترتفع غربه الجبال بينما تنخفض أراضي بلاد التركمان في شرقه.

والمنطقة الجنوبية المرتفعة هي السفوح الشمالية لمرتفعات إيران وأفغانستان وهي المنطقة الآهلة بالسكان، إضافة الى الواحة التي يؤلفها نهر جيحون عند مروره من البلاد.

استولى الروس على القسم الأكبر من البلاد إثر الحرب التركمانية ١٨٧٩ ـ ١٨٨٠م ولكن جنوب شرق البلاد لم يخضع للروس حتى عام ١٨٨٤م بما في ذلك مرو التي دافع عنها التركمان دفاعاً مستميتاً.

وأهم مدن تركمانستان هي عشق آباد وتقع جنوب البلاد، قريبة من الحدود الإيرانية، وتقع على الخط الحديدي الذي يصل ميناء كراز لوفودسك بمدينة مرو ومنها إلى بخارى.

ومدينة مرو تقع أيضاً في الجنوب في شرق الأولى وتتصل معها بالسكة الحديدية، وهي ذات موقع ممتاز عند انفتاح الصحراء، ويرويها نهر مور كاب.

وأيام الحكم الإسلامي كانت مركز خراسان ومقر واليها.

كراز نوفودسك: الميناء المهم في الجمهورية، وتقع على ساح بحر قزوين وهذه المدينة بداية الخط الحديدي الذي يجتاز البلاد، ونهاية قناة تركمانيا الرئيسية التي تصل نهر جيحون في مجراه الأدنى في جمهورية أوزبكستان مع بحر قزوين.

قيرغيزيا

منطقة جبلية بمعظمها، تبلغ مساحتها ١٩٨٥٠٠ كيلومتر مربع.

تتألف من سلسلتين جبليتين شمالية وجنوبية وبينهما منطقة من الهضاب تتجمع فيها المياه فتشكل في الشمال الشرقي بحيرات واسعة عديدة، بينما يجري في القسم الغربي سيحون. وهو ينبع من شرق البلاد ويستمر في جريانه حتى الغرب حيث نهر نارين وهو المجرى الأعلى لنهر يدخل جمهورية أوزبكستان، وتأتيه الروافد من جانبيه.

وتقترب السلسلتان من بعضهما في الغرب مكونة مرتفعات فرغانة.

وتجود الزراعة في قيرغيزيا فهناك القطن والشوندر السكري والحبوب إضافة الى الفاكهة التي تكثر في الأودية وخاصة فرغانة. كذلك اكتشفت مكامن الذهب والقصدير وجرى تنظيم مكثفات الرصاص والتوتياء، وتعمل مقالع للفحم الحجري واستثمارات بترولية، كما تعتبر قيرغيزيا من أكبر منتجي الزئبق والانتيموان.

ولا تصل الخطوط الحديدية الى قيرغيزيا إلا مسافة قليلة تصل الى قروزني العاصمة في الشمال، وما عداها فطرق سيارات، وذلك بسبب طبيعة البلاد الجبلية.

ويصف أحد الكتَّاب قيرغيزيا بما يلي:

في هذا القطر الكثير من الجبال. وهي جميعاً عالية جداً. عندما يجف العشب في الهضاب في الصيف ترقى قطعان الضأن الدروب الوعرة وتأبى العنوز العجلى البقاء في المؤخرة. وتقطع الأبقار الطريق. هناك، على مقربة من السحب، تبدأ المروج الخضراء هي أشبه بمغطس كبير. يستحمون فيها طول النهار. على شواطئها الكثير من المخيمات للأطفال ودور الراحة والمصحات. يأتي الأطفال إليها ليرتاحوا والراشدون ليتعالجوا.

ويأتي الناس للاعجاب بالبحيرات والجبال، وبمدن هذه الجمهورية كذلك. قروزني، عاصمة قيرغيزيا، هي مدينة الحور والطلح. عندما يزهر الحور والطلح في الربيع يفوح أريجها في كل مكان. في مصانع العتاد الزراعي وفي المصانع التي تنتج كل أنواع الأدوات الدقيقة.

حيث العشب طيب لذيذ وحيث الزهور خارقة الجمال ساطعة الألوان.

منذ قرون تنعكس هذه المروج وهذه الغابات وهذه الجبال والسماء في ايسيك ـ كول، البحيرة الكبرى الجبلية العالية إنها بديعة جداً وكبيرة جداً. ماؤها صاف. ويقال إن من يشاهد صورته في هذه البحيرة ينعم بالصحة والعافية. وهذا صحيح لأن ايسيك ـ كول طبيب جيد. الجبال باردة والبحيرة دافئة.

أنت ترى من النافذة المعالم الوردية من معالم الجبال التي تغطيها الزهور. في الماضي كان صعباً جداً أن تتسنمها. دروب وعرة كانت توصل الى هناك، نحو الزهور والشمس.

الآن تخترق طرق معبدة سلاسل الجبال العالية والشعاب، وهي تمر في أنفاق مثقوبة، على ارتفاعات لا يبلغها إلا النسور، كل جبل يكاد يخفي كنزاً من الفحم والفلزات والزئبق والإثمد.

طاجسكتان

أصغر جمهورية في آسيا الوسطى حيث تبلغ مساحتها: ١٤٣،٠٠٠ كيلومتر مربع.

التركيبة السكانية

طاجيك	في المئة	٦٢,٣
أوزبك	في المئة	٢٣,٥
روس	في المئة	٧,٦
تتر	في المئة	١,٦
قرغيز	في المئة	١,٣
يهود	في المئة	٠,٣
ألمان	في المئة	٠,٦
أوكران	في المئة	٠,٨
بلغار	في المئة	٠,١
تركمان	في المئة	٠,٤
قزاق	في المئة	٠,٢
أذريون	في المئة	٠,١
قوميات أخرى	في المئة	٠,١

وقبل قيام الثورة الروسية لم يكن لطاجسكتان كيان مستقل إذ كانت المناطق الشمالية من الجمهورية من أعمال ولاية تركستان في روسيا، والمناطق الأخرى من أعمال إمارة بخارى. وقد منح الطاجكيون حق تقرير المصير بما في ذلك إقامة دولتهم لأول مرة بموجب «بيان حقوق شعوب روسيا» الصادر في ٨ تشرين الأول العام ١٩١٧م على أن التنفيذ تأخر حتى سنة ١٩٢٤م حيث قامت جمهوريتا أوزبكستان وتركمانيا ومنحت طادجسكتان حقوق الحكم الذاتي ضمن جمهورية أوزبكستان وفي العام ١٩٢٩م عادت طاجكستان جمهورية ضمن الاتحاد السوفياتي.

أكثر من نصف مساحة طاجكستان تشغله هضبة بامير وتحتل الجزء الجنوبي والشرقي من البلاد، ومنها تتوزع السلاسل الجبلية الشاهقة. أما القسم الشمالي فتشغله سلسلة جبال آلاي، ويعتبر الجزء الجنوبي الغربي هو المنخفض نسبياً، كما تدخل أراضيها في أوزبكستان لتحتل جزءاً من وادي نهر سيحون غربي مدينة خوقند. ومن هضبة بامير وجبال آلاي تنحدر مياه كثيرة تتجه كلها نحو نهر جيحون الذي يشكل الحدود الجنوبية مع افغانستان ويدور معها.

ويجتاز السكة الحديدية الوادي الشمالي من أوزبكستان وإليها. كذلك تسير سكة حديدية في الجنوب الغربي.

ويصف أحد الكتاب طاجكستان بما يلي:

«سقف العالم» تسمى جبال بامير العالية في طاجسكتان، الجمهورية السوفياتية في آسيا الوسطى. قلة هم الذين بلغوا قممها، لأن هذه القمم مستحيلة المنال أو تكاد. عليك أن تحسن التعلق كالهرة. لذ أنت لا تكاد تلقى في أعالي البامير، أحداً أو شيئاً.

لا شجر ولا زهر. فالشجر والزهر بحاجة الى تراب. والتراب غير موجود. هناك بالمقابل ثلج كثير. جبال كبرى تعتمر قبعات من الثلج. يسود برد قارس في الأعالي وبقدر ما تهبط يلطف الجو. فترى العشب ثم الغابات.

وأدغال البندق. وإلى أسفل الثمار الطقس دافىء جداً هنا، ويذوب الثلج من الحر. ويتحول سيل من الثلج الذائب الى نهر. ويروي النهر الأزاهر والأشجار ابرة الراعي والورود... والكرمة والمشمش.

أنهار باردة عارمة تهدر بين المروج والوديان.

قرر الناس ترويضها. إنهم يبنون سدوداً في الجبال. ينسفون الصخور ويعترضون الأنهر بجدران من الباطون. وفيها الآن سد عال على السيرداريا.

يزرع الطاجيكيون القطن وينتجون الصوف في الجبال، والفحم والرصاص ومعادن أخرى في المناجم.. وفي دوشنبه، عاصمة طاجكستان يصنعون أعتدة للصناعة البترولية والمحطات الكهربائية

وينسجون: في هذه المدينة مجمع قطنيات كبيرة.

أثر اللغة العربية في اللغة الطاجيكية

ونترك الكلام هنا للدكتور حسين علي محفوظ:

سافرت إلى تاجيكستان[١] صيف ١٩٦١م، فلبثت في ديارها ستة عشر يوماً، أمضيت طائفة منها في مدينة «ستاليناباد»[٢]، وأياماً في «يخته آباد» و«اب كرم» و«ورزاب».

ثم غادرتها الى أزبكستان[٣] فأقمت بها عشرة أيام، زرت في أثنائها «طاشقند»[٤] و«سمرقند» و«بخارى».

ولقد أتيح لي هناك تتبع اللغة الطاجيكية، وملاحظة الآداب والأخلاق والعادات.

إن اتصال العرب بالمشرق ـ ولا سيما «بلاد إيران» ـ قديم جداً، وعلاقة العربية بالفارسية أمر ربما أعجزتنا معرفة أوليته، وتجاور العرب والفرس شيء معرق لا يكاد يبلغ الوهم بدايته. وقد برز تأثيره في اللغة، وظهرت آثاره في العادات، ولقد جاوزهما فتوغل في الأنساب، فاختلط الناس، وتداخلت الآداب، واشتبكت الألسنة. وكان بين العربية والفارسية من التأثير والتأثر ما لعلنا لا نطمع أن نجد مثله في أيما لغتين أخريين. وما زالت بقية ذلك الاختلاط والتداخل والاشتباك واضحة في اللغتين، وهي علامة تلك الصلة العادية المستمرة، ومن معالمها القديمة الـ

(١) بلاد تاجيكستان وازبكستان هي «ما وراء النهر» قديماً، وهي «آسيا الوسطى» اليوم. أما أزبكستان فيتكلم أهلها الأزبكية، وهي شعبة من اللغات التركية. وأما لسان تاجيكستان فاللغة التاجيكية، وهي إحدى الألسنة الإيرانية، وتشابه أختها الفارسية مع فروق في القواعد، واختلاف في أصول جملة الألفاظ ومعانيها واستعمالها ونطقها.

(٢) وهي بلدة «دوشنبه» من قبل، ومن بعد. وقد اتخذت عاصمة تاجيكستان بعد انفصالها من ازبكستان.

(٣) سماها ابن بطوطة في الرحلة ج ٦ ص ٢٠٦ «بلاد السلطان محمد أوزبك خان».

(٤) عاصمة ازبكستان ـ اليوم.

«هزوارش»[١] الموجود في اللغة البهلوية.

وفي العامية العراقية ـ مثلاً ـ كثير من الكلمات التي نسيها الإيرانيون ككلمة «وفر» وهي الصورة الافستية لكلمة «برف» أي الثلج.

والوفر مستعمل في الآداب العربية ـ أيضاً ـ إذ ورد في كتاب الحوادث الجامعة[٢]، وفي مرآة الزمان، وغيرهما. وأمثاله لا يحصيها عداد.

وفي العربية كلمات لم يستطع علماء اللغة إدراك أعجمية أصولها (وهي فارسية) مثل: «شخت» و«سخت» أي الشديد، الخالص الصلب و«الفيلم» أي الرجل العظيم، والعظيم الجثة، التي رويت بصورة «فيلماني»، و«بيلماني» التي توشك أن تقارب أصلها الفارسي. وفارسيتها «فيل مان» أو «فيل مانند» أي شبيه الفيل.

وكذلك الـ «فيلكون» أي الغليظة، في صفة القوس:

فكائن كسرت من هتوف مرنة
من السدر كانت فيلكون المعابل

و«بنك» أي «أصل»[٣]، وفارسيتها «بن»[٤].

ثم أتى الإسلام، ودخل الناس في دين الله أفواجاً، وآمنوا به، وتعلموا القرآن، وحفظوه، وقرؤوه، وكرروا ألفاظه، وتمثلوا حكمه، واستعملوا أمثاله، وترجموا آياته وعنوا بالحديث، فتأثرت بهما محاوراتهم ومحاضراتهم. واهتموا بالأدب واللغة والشعر، مقدمة لدرس القرآن، وإنعاماً في التدين، وتقرباً الى الدولة.

(١) هزوارش: الألفاظ السامية والعربية، التي تكتب في «الفهلوية» بالعربية، وتلفظ بما يقابلها من معانيها بالفارسية.

(٢) الحوادث الجامعة ص ٣٦، ٣٨٤ ـ ولاحظ، أصول ألفاظ اللهجة العراقية ص ١٠١.

(٣) القاموس المحيط ج ٣ ص ٢٩٦ مادة «البنك»، ومختار الصحاح ص ٣٢٢ مادة «قبط»: القبط... أهل مصر. وهم بنكها، أي أصلها».

(٤) برهان قاطع ـ القول الثاني ـ البيان ٢٢ ـ ص ٢٠٤ «بن».

فكان منهم أشياخ العلم، وأعمدة الأدب، وأساطين اللغة، وفحولة الشعر.

وانتشرت مدارس الأدب العربي في إيران، حتى عد حفظ معلقة امرىء القيس، وشعر المتنبي من شروط التأدب.

فلا يعجب أحد إذا كان الزوزني من أوائل شراح المعلقات، وأن يشغل المتنبي إيران كما شغل بلاد العرب، فقد لاحظته عناية الإيرانيين، فوصل ديوانه ـ في زمانه ـ إلى بخارى، وخوارزم، وبست، حتى قال الرشيد الوطواط: «إن جميع شعراء الإسلام من العرب والعجم عيال عليه»[1].

وليس عجيباً أن نلمح معانيه في شعر الأمير أبي الحسن علي بن الياس الأغاجي البخاري، المعاصر للشاعر الدقيقي، وأن نظفر بمآخذه منه وإن مات قبله بربع قرن.

من أجل ذلك أرى أن النقاد الإيرانيين لا يستغنون عن الأدب العربي، ولا سيما «القرآن» لتصحيح المتون الفارسية، وحسن فهم آدابها.

ولو عرف الأفاضل الطاجيكيون مثلاً ـ إن الرودكي نظم:

زامده شاد مان نباید بود
وزكذشته نكرد باید یاد

معنى الآية ٢٣ من سورة الحديد: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ ما غلطوا في استرجاع ضبط البيت الذي نشر في طبعة ستاليناباد، هكذا:

زامده شاد مان بباید بود

وقال محقق ديوان الرودكي ـ أيضاً ـ في تعليقاته، عند قول الشاعر:

برخ هزار زهره ثامور برشكفت
ايدون زباغ قطره شبنم نيافتم

(١) تذكرة الشعراء ص ٢٤.

«إن تصحيح البيت عسير غير ممكن» ولا أدري لعله راجع المعجمات فلم يظفر بلفظ «ثامور» ومن لم يتصفح المعاجم العربية كلها ـ وهو ما أمضيت فيه طرفاً من عمري. فليس هيناً أن يعثر بما يهديه الوجه. والصحيح «تامور» من مادة «أم ر». ومعناه: «الوعاء والنفس. والقلب، وحبته وحياته ودمه، والدم، والزعفران، والولد، ووعاؤه، والماء، والإبريق والحقة» وإنما أراد «الجنبذ».

ثم لا بد من قراءة البيت بلا إضافة هزار زهره، تامور برشكفت.

تأثير العربية في الطاجيكية

أما تأثير العربية في الطاجيكية، فأمر عجاب مدهش، وهو أية اختلاط الأمتين الشديد قديماً وحديثاً. ولقد غطى تغير الحروف الطاجيكية ـ التي استعمل أهلها الحروف العربية الإسلامية حتى حين، إذا استبدلوا بها الحروف الروسية ـ فلا أنكر على الباحثين الطاجيكيين أن تغم عليهم أصول ذلك التأثير والتأثر، عدا عن الأدباء العرب[1].

(١) العرب في «ما وراء النهر» طائفتان: السنانيون، وقد دخلوا آسيا الوسطى من مدينة بلخ، والشيبانيون، وقد جاؤوها من بلدة اندخوى. وأصلهم جميعاً من أفغانستان. والظاهر أنهم جميعاً أقاموا ـ أولاً ـ ببخارى ثم انتشروا في سائر بلدان ما وراء النهر. ولعل هجرتهم من بلاد الأفغان قبل نحو من ٢٥٠ سنة. وفي أزبكستان أمكنة ما زالت تسمى «عرب» و«عرب خانه» و«عربان» و«عربلر» و«عرب قشلان» و«عرب مزار»، ففي زرافشان ـ وحدها ـ ٢٢ اسماً مركباً مع كلمة «عرب». عدة العرب في تاجيكستان ٤٧٥ يسكنون: كولاب، وساري جشمه، وقرغان تبه، وكباديان. وكانت عدتهم في ازبكستان سنة ١٩٢٤م (٤٤٦ و٤٥) وهم يسكنون قشقادريا، وفرغانة، وسمرقند، واندجان، وخجند، وسرخان دربا. وكانوا في بخارى ـ وحدها ـ (١٢٣٥٥). وقد بلغ الذين يتكلمون العربية من عرب ما وراء النهر سنة ١٩٣٨م نحو ١٧٥٠). تتبعات في اللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا ـ نقلاً عن مقالات الاستاذ فنكوف، معلم اللغات السامية في الكلية الشرقية بجامعة لينينغراد.

سمعت محاورات الناس ـ إبان إقامتي بتاجيكستان ـ ثم تصفحت «المعجم الطاجيكي الكبير» وقرأت كل ما وصل الى مما صنفه التاجيكون في الأدب واللغة والتاريخ، وأنعمت النظر في دواوين الشعر القديمة والمحدثة.

أما المعجم الطاجيكي الجديد، فمجموعة ألفاظه نحو من أربعين ألف كلمة لعل «٤٧٢٩» منها من الجديد، الذي دخل في المعجم بعد اتصال اللغة الطاجيكية الأخير باللغة الروسية ـ ويحتوي على جملة من الكلمات العالمية، وطرف من الروسية، وألفاف من الألفاظ العامية المستعملة في القرى والرساتيق، زد عليها حكايات الأصوات ـ وسائرها ما كان موجوداً في اللغة قبل تغيير الحروف. وعدته زهاء «٢٥٧٢٢» من الألفاظ والتراكيب والاصطلاحات المستعملة في المحاورة والكتب. وهو يتألف من شعبتين»:

١ـ الألفاظ الطاجيكية، وعدتها «١٣٥٤٩».

٢ـ الكلمات العربية، ومجموعها «١١٧٢٢» وهي نوعان: المفردة، والمركبة الملمعة من العربية والطاجيكية، وغير الملمعة، فنصيب العربية النصف تقريباً.

وإحصاؤها بحسب الحروف:

الألف ١٢١٠ كلمة

الباء ١٠٠٦ كلمة

الباء الفارسية ١٣٥ كلمة

التاء ٧٣٦ كلمة

الثاء ٥٣ كلمة

الجيم ٢٨٩ كلمة

الجيم ٣١ كلمة

الحاء ٤٣٥ كلمة

الخاء ٤٦٧ كلمة

الدال ٣٢٣ كلمة

الذال ٣٩ كلمة

الراء ٣٠٦ كلمة

الزاي ١٠٦ كلمة

السين ٥١٢ كلمة

الشين ٣٢٨ كلمة

الصاد ٤٠٤ كلمة

الضاد ٧٤ كلمة

الطاء ١٧٦ كلمة

الظاء ٣٦ كلمة

العين ٦٣٤ كملة

الغين ٣٧١ كلمة

الفاء ٣١٠ كلمة

القاف ٣٧٠ كلمة

الكاف ٢٤٢ كلمة

الكاف الفارسية ٢٨ كلمة

اللام ١٢١ كلمة

الميم ١٨٣٥ كلمة

النون ٦٧٤ كلمة

الهاء ٢٠٥ كلمة

الواو ٢٠٠ كلمة

الياء ٦٦ كلمة

المجموع ١١٧٢٢

وقد أصاب الألفاظ العربية «المعجمة» المستعملة في الطاجيكية من التغيير في المعاني والمباني والأصوات ما أصاب الكلام المعرب في لغتنا من تصرف.

ومن آثار العربية الباقية في اللغة الطاجيكية:

ـ ١ ـ

ربما استطعت تصنيف التراكيب العربية أقساماً، هي:

١ـ الجمل والمركبات الاسنادية. مثل:

استغفر الله.

بارك الله.

٢ـ الجمل الناقصة، وأشباه الجمل. مثل:

إن شاء الله.

على حده.

بين الملل.

في الحال.

٣ـ التراكيب الإضافية. مثل

عكس الحركت.

٤ـ التراكيب المزجية «النعتية» مثل:

ثابت قدم.

قديم نسل.

فارغ بال.

كامل حقوق.

٥ـ التراكيب النسقية مثل:

حسن وجمال.

عدل وإنصاف.

ومن التراكيب العربية الكثيرة، المركبات المؤلفة من: «الباء» بلا، دار، صاحب، عموم، غير، لا» وكلمات أخرى.

فقد ركبت:

(ب) مع ١٢ كلمة معرفة باللام

(بلا) مع ١٢ كلمة أيضاً.

(دار) مع ١٩ كلمة.

(صاحب) مع ٥ كلمات.

(عموم) مع ١٠ كلمات.

(غير) مع ٧٠ كلمة.

(لا) مع ١٥ كلمة.

ـ ٢ ـ

التراكيب الملمعة

أما التراكيب العربية والطاجيكية «الملمعة» فهي ضربان:

الأول: المركبات الملمعة من كلمتين عربية وطاجيكية، وهي نوعان:

أـ المركبات التي أول جزأيها عربي، وهي:

تهمت ـ مع ١٠ كلمات طاجيكية.

جمع ـ مع ٦ كلمات.

حاصل ـ مع ١١ كلمة.

حق ـ مع ٧ كلمات.

خاطر ـ مع ٩ كلمات.

خبر ـ مع ٩ كلمات أيضاً.

فائدة ـ مع ١٠ كلمات.

ب. المركبات التي ثانيها عربي. فقد ركبت:

كتاب ـ مع ٨ كلمات.

منفعت ـ مع ٧ كلمات.

نشئه ـ مع ٨ كلمات.

نظر ـ مع ٧ كلمات.

نقش ـ مع ١١ كلمة.

هوا ـ مع ٩ كلمات.

بـ[١] ـ مع ١٩٩ كلمة.

بد[٢] ـ مع ٣٧ كلمة.

بر[٣] ـ مع ١٤ كلمة.

برابر[٤] ـ مع ٦ كلمات.

بلند[٥] ـ مع ٨ كلمات.

بي[٦] ـ مع ٢٩٧ كلمة.

بر[٧] ـ مع ٧٧ كلمة.

---

(١) أي ـ مع، لو.

(٢) أي ـ سيء، رديء، خبيث، كريه، غير طيب، غير جيد.

(٣) أي ـ على.

(٤) أي ـ سواء، سيان، متساوي.

(٥) أي ـ عالي، رفيع.

(٦) أي ـ بلا.

(٧) أي ـ كثير، جم، مشبع.

بريشان[١] ـ مع ٥ كلمات.

بست[٢] ـ مع ٤ كلمات.

بيش[٣] ـ مع ٩ كلمات.

جار[٤] ـ مع ١٢ كلمة.

خام[٥] ـ مع ٥ كلمات.

خود[٦] ـ مع ١٨ كلمة.

خوش[٧] ـ مع ٣٥ كلمة.

دراز[٨] ـ مع ٧ كلمات.

دل[٩] ـ مع ٦ كلمات.

دو[١٠] ـ مع ١٣ كلمة.

سبك[١١] ـ مع ١٠ كلمات.

سر[١٢] ـ مع ٣٠ كلمة.

سير[١٣] ـ مع ٤٦ كلمة.

فرخ[١٤] ـ مع ٨ كلمات.

كم[١٥] ـ مع ٤٩ كلمة.

نا[١٦] ـ مع ٩٥ كلمة.

نازك[١٧] ـ مع ٨ كلمات.

(١) أي ـ مشوش.
(٢) أي ـ دون.
(٣) أي ـ سابق، مقدم.
(٤) أي ـ أربعة، ورباعي.
(٥) أي ـ فج، وبسيط.
(٦) أي ـ نفس.
(٧) أي ـ حلو، طيب، حسن.
(٨) أي ـ طويل.
(٩) أي ـ قلب.
(١٠) أي ـ اثنان.
(١١) أي ـ خفيف.
(١٢) أي ـ رأس.
(١٣) أي ـ كثير، غزير، وافر.
(١٤) أي ـ سعيد، مبارك.
(١٥) أي ـ ناقص.
(١٦) حرف نفي وسلب.
(١٧) أي ـ لطيف، رقيق.

نو[١] ـ مع ٨ كلمات.

نيك[٢] ـ مع ٩ كلمات.

نيم[٣] ـ مع ٢٧ كلمة.

هر[٤] ـ مع ٧ كلمات.

هم[٥] ـ مع ٤٩ كلمة.

يك ـ مع ٢٢ كلمة.

الثاني: الكلمات العربية المزيد فيها (الكواسع) الطاجيكية وهذه الكواسع: نوعان:

أـ الكواسع الفعلية، والاسمية مثل:

آميز، آور، أورى، شونده، كار، كارانه، كارم، كننده، كنى.

بـ الكواسع الحرفية مثل:

انه، جى، سا، فام، كار، كر ـ كون، كى، كين، مند، ناك، وار، ي.

ـ ٣ ـ

التراكيب المترادفة

ومن التراكيب العجيبة في اللغة الطاجيكية، المركبات الملمعة من اللفظ العربي ومترادفه الطاجيكي، منسوقاً، أو مضافاً، أو ممزوجاً، ومعناهما مفرد. مثل:

استراحت ودمكيري:

باد وهوا.

بيشرفت وترقى.

تازه وصاف.

تفاوت وماندني.

(١) أي ـ جديد.
(٢) أي ـ حسن، طيب، جيد.
(٣) أي ـ نصف.
(٤) أي . كل.
(٥) أي ـ أيضاً.

جنك وجدال[1].
حيله ونيرنك.
خويش وقريب.
زهر قاتل.
عطر كل.
علف سبزى.
عهد وبيمان.
قد وبر.
قوم وخويش.
قيد وبند.
كوشش ومحنت.
كشت وسير.
كوشت لحم
كياه وعلف.
مار افعى.
مرخصى ودمكيري.
نقش ونكار.

ومركبات من ألفاظ عربية مترادفة ومعناها مفرد:

أستادى ومهارت.
أشراف وأعيان.
أطراف وجوانب.
أمن وأمان.
أهل عايله.
أهل وعيال.
جهد وجد.
حال طرز.
حساب وكتاب.
حرب وضرب.

(١) أي ـ النزاع والتخاصم.

حسن وجمال.
ذوق وعشق.
صفت وخاصيت.
ضبط وقيد.
عجيب وغريب.
عدل وإنصاف.
عرف وعادت.
عكس صدا.
عيش وطرب.
غم وغصه.
غم وكلفت.
قابليت واستعداد.
قدر وقيمت.
قضاء وقدر.
مال وملك.
معلومات واستفسار.
هرج ومرج.
هزل ومزاح.

ـ ٤ ـ

التركيب المضادة

وهي مركبات من ألفاظ عربية متضادة مثل:

حاضر غايب.
عرض وطول.
مد وجزر.

أو، من لفظين عربي وآخر طاجيكي، متضادين. مثل: يار واغيار.

ـ ٥ ـ

النسب

حروف النسب في اللغة الطاجيكية ثلاثة أقسام، فارسية، وأزبكية، وعربية:

فمن معالم الإضافة «النسب» العربية في اللغة الطاجيكية ٤٦ كلمة عربية ينسب إليها بالواء والياء هي:

ادارة وى.

بيضوي.

تجربوي، تربيوي، ترجميه وى.

ثانيوى.

خاتموى، خلاصوى.

دنياوى.

زمانوى.

سالوى.

شوروى.

صحنوى.

عاموى، عائلوى، عنعنوى.

غايوى.

فاجعوى.

قبيلوى.

كسبوى، كنايوى.

لايحه وى، لهجوى.

ماليوى، مباحثوى، مبادلوى، مبالغوى، مدافعوى، مستملكوى، معالجوى، معده وى، معنوى، مقايسوى، مقدموى، مناظروى، مؤسسوي، موسيقوى، نتيجوى، نظريوى.

وقد نسبوا ـ بنفى الأسلوب ـ كلمات طاجيكية ـ أيضاً ـ مثل:

آذو قوى.

قاقشوى.

افاسنوى.

نمونه وى.

داودوى.

هنكاموى.

كما نسبوا الى كلمات روسية وأجنبية كذلك، مثل:

أيديه وى.

دراموى.

بارتيه وى.

ريسبو بلكه وى.

ساويه وى.

براكراموي.

ميليئار أتيوى.

ـ ٦ ـ

المصدر الصناعي

وفي اللغة الطاجيكية من هذا النمط ١٠٢ كلمة، هي:

آدميت، اجتماعيت، احتماليت، اذيت، ارثيت، استقلاليت، اسلاميت ـ أصليت، اقليت، اكثريت، امكانيت، امنيت، انسانيت، اصليت، اهميت.

بدويت، بديعيت، بشريت.

سببيت، تابعيت، تبعيت، تماميت.

شخصانيت، شخصيت، شعريت.

جاهليت، جديت، جمعيت، جمهوريت، صميميت.

حاكميت، حريت، حساسيت، حيوانيت، ضروريت، خاصيت، خيريت عصبيت، عموميت عينيت، دائميت، دوريت. غالبيت، غلاميت، رسميت، رعيت، رفاهيت.

فرديت، فطريت، فوقيت.

زوجيت قابليت، قانونيت، قبضيت، قديسيت، قيوميت. كراهيت لازميت، لزوميت، مالكيت، مأموريت، ماهيت، متوازيت، مجبوريت، مجموعيت، مجوسيت، مجهوليت، محبوبيبت، محروميت، محزوميت، محسوسيت، محكوميت مختاريت، مخدوميت، مدنيت، مديريت، مساويت،

مستقليت، مسؤوليت، مشغوليت، مطابقيت، مطلقيت، مظفريت، مظلوميت، مغروريت، مغلوبيت، مقابليت، مكمليت، ملكيت، مليت، ممنونيت موجوديت، موفقيت.

نفسانيت. واقعيت، وحشانيت، وضعيت. هويت. يهوديت.

وإذا وجدنا في إيران عشرات من الألفاظ الفارسية المختومة بـ «يت» قياساً على «المصدر الصناعي» العربي، فليس في الطاجيكي إلا:

راهبريت.

رهبريت.

واستعمال المصدر الصناعي وأشباهه قليل جداً في الأدب الطاجيكي القديم فالمستعمل في الدواوين المعروفة:

آدميت. انسانيت.

جمعيت. حميت.

خاصيت. قابليت.

قبوليت. كرويت.

كيفيت.

ـ ٧ ـ

الجموع

الجموع العربية في الطاجيكية ثلاثة أقسام:

١ـ جمع التكسير، ولا سيما، وزن «أفعال» وأمثلته المستعملة في الطاجيكية نحو من ٨٠ كلمة.

ووزن «فعول» و«أفعلة» و«أفعل» و«أفعلاء».

٢ـ جمع السلامة «المذكر» مثل:

أقليون، أكثريون.

٣ـ جمع السلامة «المؤنث» وفي الطاجيكية ١٧٥ كلمة جمعت بالألف والتاء، هي:

اجتماعات، احتياجات، إحساسات، احوالات، اخبارات، اختراعات، اختلافات، ادبيات، ادويات، ارتجاعات، استحصالات، استحكامات، استعمالات، اصطلاحات، اصلاحات، اظهارات، اقتصاديات، آلات. إلاهيات، انتخابات، انشاءات، اوقات، ايات، ايجاديات، ايضاحات. بديعيات، بيانات. تابعات، تأثرات، تأمينات، تبدلات، تبليغات، تجهيزات تداركات، تدقيقات، ترتيبات، ترغيبات، ترقيات، ترهات، تشريفات، تشكيلات، تشويقات، تصحيحات، تصدقات، تصديقات، تصورات، تضمينات، تعريفات، تعقيبات، تعليمات، تغييرات، تفتيشات، تفحصات، تفريحات، تفصيلات، تقسيمات، تلفات، تنزلات. ثمرات. جزئيات، جواهرات. حاصلات، حروفات، حسابات، حسيات، حفريات، حيوانات، خرابات، خراجات، خرافات، خسرات، خطبيات، خيالات، خيرات. درسيات. ضروريات. ذريات. طامات، طبيعيات، طلبات، رايات، رباعيات، رقعات، رياضيات. ظروفات، ظلمات، ظهورات. سماوات. عجائبات، عرصات، عمليات. صادرات، صناعات. غراميات، غزوات، غزليات. فتوحات، فحشيات، فراسات، فلزات، فلكيات، كاتبات، كائنات، كرامات، كشفيات، كليات، كمالات، كيفيات، لزومات، لغويات، لوازمات، مأكولات، ماليات، مايعات، متروكات، مثلثات، محسنات، محسوسات، محصولات، مراسلات، مزخرفات، مسكرات، مشروبات، مشكلات، مصنفات، مصنوعات، مضافات، مطبوعات، مطلوبات، معدنيات، معلومات، مفردات، مفروشات، مقدرات، مقطعات، مكاتبات، مكانات، منتخبات، مندرجات، منقولات، موهومات، مهملات.

نباتات، نشريات، نظريات، نقرات، نقليات، نكات، هجويات، هزليات، واجبات، واردات، واقعات، ولايات.

وفي الجمع العربي في الطاجيكية أشياء عجيبة، منها:

١ـ استعماله في جمع كلمات فارسية، هي:

باغات، دهات، سبزوت، سبارشات، فرمايشات، ميودجات، نوشتجات، نيرنكجات.

ويلحق بها ألفاظ عربية تغيرت أواخرها وفق الألفاظ الطاجيكية، مثل: «قلعجات» جمع قلعة.

٢ـ جمع جموع التكسير بالألف والتاء، مثل: احوالات، اخبارات، اديات، جواهرات، حروفات، عجائبات، لوازمات.

٣ـ استعمال الجموع، وجموع الجموع بمعنى المفرد، مثل: أخبار، أسباب، أعضا، أوقات «مقلوب ـ اقوات أي طعام».

ـ ٨ ـ

المصدر

المصادر الطاجيكية المنقولة من العربية، ثلاثة أنواع:

١ـ المصادر المصنوعة، وتسمى في الفارسية «مصدر جعلي» وتبنى من المصادر والأسامي العربية، مكسوعة بعلامة المصدر الفارسية «يدن» والمستعمل منها في الفارسية سبعة أو ثمانية.

أما الطاجيك، فقد أسرفوا في المصادر المختلفة، إذ صاغوا:

تجهيز اندن، تجهيز انيدن، من (تجهيز).

فوتيدن، من (فوت).

جهازانيدن، من (جهاز). مر كزانيدن، من (مركز).

رقصيدن، من (رقص).

مكافاتانيدن، مكافاتيدن، من (مكافأة).

شميدن، من (شم).

ورميدان، من (ورم)

طلبيدن، من (طلب).

وهماندن، وهمانيدن، وهميدن، من (وهم).

وغالى الشاعر (سودا) في وضع المصادر، فصنع ٤٤ مصدراً ـ في ديوانه الانتقادي الهزلي ـ هي:

اتفاقيدن، اثريدن، اختلاطيدن، اختلافيدن، ارزقنيدن، اعتراضيدن، اعترافيدن، التجائيدن، التفاتيدن، اينحرافيدن (كذا) ثمريدن. رحميدن، جنونانِدن، شافيدن، شوقيدن. حلويدن. صافيدن، صبحيدن، صبريدن، خرجيدن، خلافيدن، عتابيدن، عتبيدن، عسليدن، عشقيدن، علاجيدن، علنيدن، عمليدن، عندليبيدن.

طلبيدن، ذقنيدن. غلافيدن. فخريدن، قيديدن. كبابيدن، كبيدن، كفافيدن كفنيدن. لطفيدن. نصبيدن. مربيدن، معافيدن.

٢ـ المصادر اليائية ـ ويصوغونها من الكلمات والمشتقات العربية بزيادة «الياء المصدرية» في أعجازها، مثل:

أستاذي ـ الأستاذية.

إفلاسي ـ الإفلاس.

أسيري ـ الأسر.

أنيقي ـ الأناقة.

وهي كثيرة في المحاورة، ولكنها قليلة جداً في الآداب الطاجيكية.

فقد استعمل كمال الخجندي: «بيصبري»، و«صيلقي» و«طفلي» مرة، و«بيقراري» مرتين، و«صبوري» ثلاث مرات.

واستعمل مشفقي: «بولهوسي» و«بيطالعي»، و«بيقصوري» و«غلامي». و«غمازي»، و«مخموري». و«مدهوشي»، «مسيني» و«فائي»، مرة، و«حيراني» و«غريبي»، مرتين، و«رعنائي» خمس مرات، و«عاشقي» سبع مرات.

واستعمل شاهين: «خلاصي»، و«صبوري»، و«عاجزي»، و«غريبي» مرة و«عاشقي» مرتين.

التنوين

وقد أحصيت أمثلته في الطاجيكية، فبلغت ١١٥ كلمة، هي:

أبدا، اتفاقا، اجبارا، اجمالا، احتياطا، أحيانا، اخلافا، اخلاقا، أساسا، أصلا، اضافتا (كذا)، اعتبارا، اقلا، أكثرا، أولا.

باطنا، بديهتا (كذا)، بعضا تاريخا، تخمينا، تدريجا، تركيبا، تصادفا، تقريبا، تقريرا، تكرارا، تماما، توكلا، ثانيا.

جبرا، جمعا، جميعا، جوابا.

حتما، حرفا، حقيقتا (كذا)، حياتا (كذا) خفيتا (كذ)، خلاصتا (كذا)، دائما، دفعتا (كذا). ذاتا رسما، روحا.

سابقا، سالما سياستا (كذا). ضمنا شخصا، شرطا، شكلا، شمالا. طبيعتا (كذا).

صنعتا (كذا)، صودتا (كذا) ظاهرا. عادتا (كذا)، عاريتا (كذا)، عمدا، عملا، عموما، عينا. غالبا. غصبا. فردا، فرضا. فورا.

قانونا، قبلا، قسما، قصدا، قياسا كاملا، كليتا (كذا). لفظا.

ماهيتا (كذا)، متحدا، متصلا، متفقا، متناسبا، متوازيا، متواليا، مثلا. مجازا. مجبورا. مختصا، مخصوصا، مرتبا، مستقلا، مستقيما، مضمونا، مطلقا، معنا (كذا)، مفصلا، مقدارا، مقررا، منتظما، منطقا، موقتا، هيئتا (كذا). واقعا، وجدانا، وصايتا (كذا) اعتبارا، اولا، بناء.

والمستعمل منها في اللغة الأزبكية:

أبديا، أساسا، اسما، أصلا، اعتبارا، أولا، ، بناء.

تاريخا، تخمينا، تدريجا، تركيبا، تقريبا، تقليدا، تكرارا، تماما. جسما، جوابا. ضمنا.

حرمتا (كذا)، حقيقتا (كذا). طبيعتا (كذا). خالصا، خصوصا. ظاهرا. خطابا، خيالا. عينا (كذا) فرضا، فكرا. ذاتا. دفعتا (كذا). فرضا، فكرا. ذاتا.

قانونا، قصدا، قطعيا، قياسا. رسما، روحا. لطفا، لفظا. شخصا، شرعا، شكلا.

مثلا، مجازا، مجبورا، مضمونا، معنا (كذا)، مفهوما، منطقا. نسبتا (كذا)، نظرا، نقلا. واقعا، وجدانا.

والغريب تنوين بعض الكلمات الطاجيكية، مثل: رويا، زورا، غونا ولكن التنوين قليل في الأدب، فقد ورد «خصوصاً» في ـ التمثيل الرابع. من ديوان (تحفه دوستان) للشاعر شاهين.

واستعمل مشفقي «قطعا» مرة واحدة كذلك.

وجاء لفظ «قطعاً» أيضاً في شعر كمال الخجندي.

وليس هذا كل ما يقال في هذا الموضوع.

الدكتور حسين محفوظ

تركستان الشرقية (الصينية)

يطلق عليها الصينيون اسم (شينجانغ) ومعناه: «البلاد الجديدة». وهي تتمم تركستان الغربية وحدودها معها خط توزيع المياه، وتعتبر منطقة قارية تماماً، فهي أبعد مكان في العالم عن البحر، كما تحجزها الجبال العالية أيضاً، فجبال هملايا الشاهقة تمنع وصول أثر المحيط الهندي إليها وتبعد عنه مسافة ١٩٣٠ كلم ـ ولذلك فالحرارة شديدة صيفاً والبرودة شديدة شتاءً.

وبدراسة تاريخ تركستان الشرقية وجد أنها مرت بثلاث فترات رئيسية:

الأولى: عهد الاستقلال التام والسيادة الكاملة واستمر حتى عام ١٧٦٠م.

الثاني: عهد الاستقلال الصيني الجزئي واستمر من عام ١٧٦٠م وحتى عام ١٩٤٩م.

الثالثة: عهد الاحتلال الصيني الكامل والذي بدأ عام ١٩٤٩ ولا يزال حتى الوقت الحاضر.

وفي الفترة الأولى شهد عهد الاستقلال الكامل للبلاد قيام عدة دول تركية مستقلة أهمها:

ـ امبراطورية الهون.

ـ وامبراطورية الكوك تورك.

ـ الدولتان القراخانية والأويغورية.

لقد كانت تركستان الشرقية في ذلك العهد أحد مراكز الإسلام في آسيا، خاصة في حكم القراخانيين (٨٤٠ ـ ١٣١٢هـ) وما بعده انتشر الإسلام في آسيا الوسطى بسرعة مذهلة منذ عدة قرون، وقدم للعالم علماء إسلاميين طبقت شهرتهم الآفاق.

وتتألف تركستان الشرقية من خمس مناطق:

١ـ جبال آلتاي:

وهي في الشمال تفصل تركستان عن منغولية، ويقع القسم الأعظم منها في منغولية، وكانت موضع نزاع من أجل الحدود، يصل ارتفاعها الى ٣٠٦٠م ويكون اتجاهها من الشمال العربي نحو الجنوب الشرقي، ومن سفوحها الجنوبية ينبع نهر ارتيش ويجري نحو الغرب ويدخل تركستان الغربية ثم الأراضي الروسية لينتهي في المحيط المتجمد الشمالي.

٢ـ يقع بين جبال آلتاي في الشمال وجبال تيان شان في الجنوب، وفيه ممرات نحو تركستان الغربية، وتفيض المياه في أحواض داخلية وأهم هذه المجاري المائية نهر ماناس وتتجمع مياهه من السفوح الشمالية لجبل تيان شان، ويصب في بحيرة تيلي نور، بينماالقسم الشرقي صحراوي تماماً، والمناخ في حوض زونغارية قاسٍ ومع ذلك يسمح بزراعة الحبوب والفاكهة عدا التين والعنب.

٣ـ جبال تيان شان:

جبال شامخة يقع معظمها في تركستان الغربية، ويصل ارتفاعها الى ١٧٥٨م ونظراً لهذا الارتفاع فإن الجليد الدائم يغطي قممها، ويشكل الثلاجات الدائمة.

٤ـ صحراء تاكلاماكان:

كما يطلق عليها اسم حوض تاريم، وهي صحراء واسعة تصل مساحتها الى ٢٢، ٦٤٧ كلم٢، وهي أكثر الصحارى جفافاً في العالم، تنعدم فيها الأمطار تقريباً، ويختفي النبات، وتستحيل الحياة عدا بعض الواحات عند مخارج الأودية، والسفر عبر هذه الصحراء صعب، فمعالم الطرق متغيرة وسلوكها شاق، وكثيراً ما يهوي المرء في مهاويها، ويجري فيها نهر تاريم الذي يبلغ طوله ١٥٠٠ كلم وتسمح له غزارته باجتياز هذه الصحراء، ويتشكل نهر تاريم من ذوبان الثلوج المتراكمة على الجبال الغربية والمجاورة ومن جداول صغيرة تقوم عليها المدن بارقند وكاشغر واقصو وغيرها وأحياناً تتبخر المياه في الجداول قبل أن تصل الى النهر، ويصب نهر تاريم أخيراً في بحيرة لوب نور في الشرق.

ويمكن أن نلحق بصحراء تاكلاماكان منخفض طرفان الذي تحيط به الجبال، فتمنع عنه الرطوبة، وتنعدم الحياة إلا في واحة طرفان، وينخفض عن سطح البحر ٢٧٨م.

٥ـ جبال التين تاغ:

وتعزل التيبت عن تركستان، ويصل ارتفاعها الى ٦٠٠٠م.

والأمطار قليلة في تركستان الشرقية، وإذا هطلت فهي نتيجة التبخر المحلي، ويهطل في أورومجي ٢٢٥ مم بينما ينزل في يارقند ١٥٠مم.

وتبلغ مساحة تركستان الشرقية ١،٧١٠،٧٤٥ كلم٢ ويبلغ عدد سكانها ١٥ مليون نسمة، فالكثافة قليلة لا تزيد عن خمسة أشخاص في الكيلومتر المربع الواحد، وليست قلة الكثافة هذه نتيجة ضيق الأرض الزراعية فحسب وإنما الأثر الأحداث التي مرت على البلاد، والنكبات السياسية التي اجتاحتها، كان قد تضاعف عدد السكان في الفترة الأخيرة حسب الجدول التالي:

العام	عدد السكان
١٩٤٥م	٣,٨٧٠,٩٥٤
١٩٥٣م	٦,٠٠٠,٠٠٠
١٩٦١م	٧,٣٥٠,٠٠٠
١٩٦٧م	٨,٠٠٠,٠٠٠

وسكان تركستان هذه لا ينتمون الى جنس واحد، فقد جعلها موقعها التجاري عرضة لمرور أجناس كثيرة، ولدخول أقوام عديدة، تأتي للسيطرة عليها والمحافظة على الطرق التجارية أو تعمل في التجارة ثم تستقر فيها، أو فراراً من مناطقها، وأهم هذه الأجناس:

الأويغور: ويشكلون ٨٠ بالمئة من السكان، ويسكنون النصف الجنوبي من تركستان.

الكازاق: ويشكلون ٩ بالمئة من السكان.

صينيون: ويشكلون ٥ بالمئة من السكان.

القيرغيز والأوزبك: وقد قدموا من تركستان الغربية «الروسية» عندما بدأ الروس يسيطرون على بلادهم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولم تكن تركستان الشرقية قد وقعت بعد في قبضة الصين بشكل نهائي.

المغول: وقد دخلوا البلاد في القرن الثالث عشر الميلادي.

الهوي: وهم من أصل عربي وينتسبون الى العرب المسلمين الفاتحين.

الروس: الذين جاؤوها مؤخراً.

ويدين أكثر من ٧٥ بالمئة من السكان بالإسلام، وهم جل السكان الأصليين، أما السكان الوافدون فقد احتفظ كل بديانته التي قدم بها.

يعيش سكان تركستان في واحات تقع على مجاري الأودية في سهل زونغارية وحوض تاريم وأهم هذه الواحات:

أوروmجي: وهي عاصمة تركستان وتقع في جنوب سهل زونغارية وقد أضحى اسمها اليوم تيهوا.

كاشغر: تقع على رافد صغير لنهر تاريم، وقد فتحها العرب وكانت مركز المنطقة وتسمى اليوم شوفو ويبلغ سكانها ٧٠ ألف نسمة.

يرقند: في حوض تاريم الأعلى، ويبلغ عدد سكانها ما يقارب ٣٠٠ ألف نسمة وتسمى اليوم سوجي.

خوتان: وتقع على رافد كبير لنهر تاريم، وسكانها اليوم ١٠٠ ألف نسمة وتسمى اليوم هوتين.

اقصو: ويبلغ عدد سكانها ٤٠ ألف نسمة وتقع في الغرب وتسمى اليوم ونسوه. ثم هناك واحة طرفان، وواحة حامي في أقصى الشمال الشرقي، ويطلق عليها اليوم اسم كومول.

طريق الحرير

طريق الحرير: يمتد من الصين مخترقاً آسيا الوسطى الى طرابزون، ويلتف حول سواحل البحر الأسود الشمالية الى القرم، ثم يواصل سيره الى القسطنطينية. وكانت أمم آسيا الوسطى، كالصين والمغول والخزر والتركستانيين والفرس تتولى نقل المنتجات الصينية عبر هذا الطريق الى القسطنطينية.

ونترك الكلام هنا للأستاذ محمد روحي اويغور الكاشغري:

ثبت بالتحقيق، أنه وجدت بين بلاد آسيا الوسطى وبلاد الشرق الأوسط، علاقات عريقة ثقافية وتجارية، وكذلك علاقات سياسية يرجع تاريخها الى عهد غابر قبل الميلاد وقد مضى الاسكيتون أو طائفة السقا الى الشرق الأوسط والى سواحل البحر الأبيض المتوسط، وفلسطين العتيقة، متوجهين من الشمال ومن بلاد آسيا الوسطى ـ وهم بسطوا سلطانهم الى بلاد سورية ومصر، وآسيا الصغرى، وذلك، بعد أن استولوا على البلاد الأشورية في غرب الفرات، وبين النهرين، حوالي سنة ٦٣٧ قبل الميلاد، بقيادة زعيمهم الملك برطوطة، وحكم بعده ابنه مديس نيفاً وثمانية وعشرين سنة وقد بنى في أرض فلسطين العتيقة مدينة سماها سيتو ـ بوليس التي توجد الآن، وتسمى بيت شان أو بثشن ثم بسط الإيرانيون (البارثيون) نفوذهم السياسي والثقافي، على كل من بلاد آسيا الوسطى في الشرق والشرق الأوسط في الغرب، ردحاً طويلاً من الزمن ثم جاء دور الإغريق وقد تغلغلوا عن طريق تلك البلاد (أي سورية ومصر وبين النهرين) الى إيران، ومن هنا الى بلاد آسيا الوسطى، ثم منها الى الهند حيث أقاموا

سلطانهم في هذه البلاد نحو قرنين ونصف القرن. ثم أخذ الإيرانيون (الساسانيون) فالأتراك (اليوئجي) ثم الهياطلة محلهم. وكانت بلاد تركستان أو آسيا الوسطى في غضون هذه القرون والحوادث كلها همزة وصل بين الشرق والغرب كما كانت بين الشمال والجنوب. والحضارة والأديان والمذاهب تمضي عن طريقها من بلدة الى أخرى، الى أن أشرقت شمس الإسلام فلم تمض برهة من الزمن حتى تغلغل الإسلام الى أقاصي تركستان من جانب، وإلى أقصى الهند من جانب آخر، فانتشر الإسلام، وانتشر علمه وثقافته، كما انتشرت حضارته وتجارته في أرجاء بلاد الشرق، والتركستان تلعب دورها في كل هذا كهمزة وصل. قام العرب بسلطانهم مباشرة في إيران وتركستان، نحو مائة وخمسين سنة. ثم تحول الأمر بعد ذلك للفرس والأتراك الذين خدموا كمسلمين وفيين مخلصين صادقين، يجدون ويجهدون في سبيل الإسلام وحضارته حتى بلغت المملكة الإسلامية التي امتدت ثغورها من صحراء غوبي إلى ثغور البلاد البيزنطية في آسيا الصغرى، قمة مجدها بنصرتهم. وبلاد تركستان تخدمها بطريقها الحريري، كمصدر للطاقة والإنسان.

وهكذا فإلى جانب العوامل المعنوية، كانت هناك جملة من العوامل الطبيعية التي لم يقل دورها في تحكيم العلاقات والتبادل الثقافي والحضاري، بين البلاد المختلفة في الشرق والغرب، وكان لطبيعة البلاد وموقعها وجغرافيتها أثر كبير في هذا الحقل.

ومن أهم هذه العوامل الطبيعية، كان ذلك الطريق الذي مضى من قلب آسيا الوسطى، متجهاً الى الغرب والشرق الأوسط حتى وصل الى سواحل البحر الأبيض المتوسط، ومنه مضى الى بلاد أوروبا وانتهى الى شواطىء بريطانية، وعرف في التاريخ «بالطريق الحريري» وكان هذا الطريق عبارة عن خط مزعوم طويل يبدأ من داخل الصين، ويمضي في صحارى وبراري ومفاوز، وفيافي، لا أثر فيها سوى الوحوش والسباع، وسلاسل جبال شاهقات لا يستطيع الإنسان تسلقها إلا بعرض النفس للمخاطرات والمهالك أمثال صحارى غوبي في التركستان الشرقية، وصحارى قزل قوم وقراقوم الخاوية في التركستان الغربية، وصحراء مازندران في إيران، وجبال تيانشان، وسقف الدنيا بامير وهندوكش، وغيرها من الجبال الشامخات التي أحيطت بها بلاد تركستان بجهاتها الأربع. وكان السفر عن هذا الطريق خطراً مدمراً فذهب ضحيته خلال القرون الخالية ألوف من القوافل البشرية والرواد، ولكن مع ذلك خدم الانسانية وذلك على الرغم من المخاطرات التي كمنت في كثبان الرمال وفي غيابات جبابه وأوديته، وكهوفه وغاباته وفجواته ومضيقاته، وقطاع الطريق، والرياح الصرصرية التي لا تسكن، وكتلات الثلوج الجامدة الثابتة على قلل الجبال، ومعابرها التي تزل بها الأقدام، وسباع الحيوان والوحوش المغيرة وأخيراً بسرابه الذي يخدع الظمآن.

وحيث إن هذا الطريق، قد مر به للمرة الأولى الحرير وأمتعته وظلت تجارة الحرير رونقاً له ردحاً طويلاً من الزمن، فلذلك عرف بالطريق الحريري.

ولهذا الطريق تاريخ عريق لم يعلم تمام العلم، وإنه قد وجد منذ القديم خط بري امتد من النهر الأصفر في الصين الى البحر الأسود في الغرب، مضى فيه الرواد بتجارتهم وثقافتهم، تنشعب منه حينما يصل الى ربوع التركستان الشرقية (اليوم) عدة خطوط تمر غرباً وشمالاً وجنوباً.

وكان ذلك الخط، على حسب التقدير، قد أسس بواسطة مهاجرة الإنسان في العصر الجيولوجي، وقد استشعر وجوده واضحاً بدءاً من العصر الحجري الجديد ثم أخذ هذا الخط على مر الزمان، شكل طريق تجاري منظم، حتى أخذت تجارة الحرير منذ قرنين قبل الميلاد، تمضي منه إلى إيران، ومنها الى البلدان العربية الواقعة على شواطىء البحر الأبيض المتوسط، وإن الخيوط الحريرية، على قول بليني كانت تنقل عن هذا الطريق من بلاد سرس (الصين) الى سورية وبلدان الشرق الأدنى، ومنها تؤخذ الى

البلاد البيزنطية وامبراطورية الروم الشرقية. وكانت امبراطورية الفرس في عهد كل من البارثيين والساسانيين تشكل، منذ افتتاح طريق آسيا الوسطى، ممراً وحيداً لنقل أمتعة الحرير والبضائع الواردة من الصين بشتى أنواعها، وكانت تجارة الحرير محصورة بالفرس وظلت كذلك حتى النصف الأول من القرن السادس بعد الميلاد وكانت صناعة أمتعة الحرير وتربية دودة القز قد شاعت في بلاد الإغريق للمرة الأولى في هذا العهد أي عهد جوستنيان. وقد ازدهرت صناعة الحرير في إيران في عهد الساسانيين، وكان ذلك على قول المسعودي: بفضل النساجين الهلينيين الذين نقلهم سابور الثاني من بلاد الجزيرة وآمد وسورية وغيرها حوالي النصف الأول من القرن الرابع بعد الميلاد، فمنذ ذلك الوقت صار الديباج التستري وغيره من أنواع الحرير يعمل بتستر والخز بالسوس وقد قيل أيضاً: إن صناعة نسج الحرير وتربية دودة القز قد شاعت في جزيرة كوس الإغريقية في العصر الرابع قبل الميلاد، وكانت سيدات الأشراف والارستقراطيين في البلدان الواقعة على شواطىء البحر الأبيض المتوسط يرتدين أزياء ثمينة صنعت من الديباج الفاخر، منذ القرن السادس قبل الميلاد. وقيل بشأن انتشار نسيج الحرير وتربية دودة القز في البلاد البيزنطية إن ملك الروم جوستنيان قد بعث الى الصين راهبين إيرانيين في سنة ٥٥٠ بعد الميلاد، فأتيا بها وقد أخفياها في جوف قصب بمبو، إلى بلاد قسطنطينية، فشاعت فيها صناعة الحرير المنظمة منذ ذلك الوقت.

فمن البديهي أن يكون ازدهار صناعة الحرير ودودة القز سواء في بلاد آسيا الوسطى وإيران، وسورية والبلاد البيزنطية أو شبه القارة الهندية الباكستانية يرجع الفضل بها لهذا الطريق الحريري الذي مضى من قلب التركستان الشرقية، وكان ممراً وحيداً للقوافل التجارية المترددة بين الشرق والغرب، وما زال يلعب دوراً هاماً حتى أخذ الطريق البحري محله. وقد مضى فيه منذ القديم فضلاً عن أمتعة الحرير، البضائع النفيسة كالظروف الصينية والورق وصناعة الطبع والبارود وغيرها من الابتكارات الصينية من الصين، والأحجار النفيسة كاليشم والعقيق واللازورد وغيرها من الأحجار الكريمة، والخيول، والآلات الفلزية والفنية، والثمار اليابسة، والعبيد والجواري الحسان والملحنين والمغنين وغيرهم، من آسيا الغربية أي بلاد آسيا الوسطى والشرق الأدنى، ولم ينحصر الأمر في هذا فحسب، بل لقد شوهد أن نماذج الظروف الصينية التي يرجع تاريخها الى زمن ما قبل التاريخ، قد وجدت في روسيا الشرقية، وقد مضت صناعة سبك البرونز الى الصين من بين النهرين بعد ألف سنة منذ انتشارها هناك، مما يدل على أن هذه الصناعة قد مضت من آسيا الغربية الى الصين عن طريق آسيا الوسطى في إبان الألف الثاني قبل الميلاد.

وكان الطريق الحريري قد انشعب الى شطرين: الجنوبي والشمالي. والشطر الجنوبي بدأ من وسط الصين، وذهب عن طريق كانسو جنوباً الى لوب نور في تركستان الشرقية بجنوب نهر طارم، حتى وصل الى ختن الذي كان مركزاً مزدهراً بالنشاط الفني والثقافي البوذي، ثم انشعب هناك الى قسمين، جنوبي وغربي. فالقسم الجنوبي مر الى كشمير ومنه عن طريق معبر قراقرم وطريق معبر خيبر، الى بلاد الهند والباكستان، والقسم الغربي قد امتد الى كاشغر أو الى بامير، حتى وصل الى فراتكين ووادي زرفشان أو الى بذخشان، والقسم الشمالي قد امتد عن طريق طرفان وحامي اللتين كانتا أكبر سوق لتجارة الحرير، وكانتا كحكم الباب المفتوح لوجه الصين. ثم عبر الطريق الحريري الممرات الواقعة في شمال تيانشان، فتغلغل الى كاشغر، ومنه عن طريق وادي آلاي وقراتكين مضى الى انتوسيو (مرغيانه أو المرو) ثم الى باكترا فيما وراء أمو ومنه الى إيران، ثم الى بلاد الشرق الأدنى والأوسط الخ.

وقد اعترف العلماء بالدور الهام الذي لعبه هذا الطريق الحريري في نشر الحضارة والثقافة والأديان في القرون الخالية بين الشرق والغرب. وقد أجمعوا بأنه

كان كالشريان والجسم البشري، يجري فيه دم الحضارة.

كان للطريق الحريري أثر كبير في تاريخ الحضارة البشرية حيث مضت فيه البضائع النفيسة كأمتعة الحرير وحجر اليشم والظروف الصينية، فوثق عرى العلاقات بين البلدان الشاسعة بوصل بحر الكاهل بشواطىء جزائر بريطانية.

وقال سوف هدين:

إن الطريق الحريري الذي يبدأ من سيان في الصين المركزية ويمر عن طريق أنشى وكاشغر وسمرقند وسلوسية الى تيرة كان كأنه همزة وصل بين الشرق الأدنى وبلاد الصين، وإنه لا مغالاة في أن هذا الشريان التجاري كان أطول طريق في العالم القديم، ولكن كان له أهمية خطيرة من الناحية الثقافية والتاريخية لقد ألف بين الشعوب والقارات التي كانت موجودة على وجه الأرض في ذلك العهد. والواقع أن هذه الشرايين التجارية التي مرت عن طريق البر كما صار الحال بعد ذلك بطريق البحر قد ألفت بين قلوب الشعوب الكثيرة، حيث كانت القوافل تمضي بأموالهم التجارية وبضائعهم والعلماء ومبلغو المذاهب والجغرافيون والرواد والمستكشفون والسفراء والجوابون والرحال بعلومهم وثقافتهم الى أقاصي البلاد شرقاً وغرباً وهم يجدون على الطريق رباطات في كل منزل ينزلونه فيستريحون فيها ويتلاقون بجماعات شتى، ويستعملونها كمراكز لتبليغ تعليماتهم الدينية ونشر ثقافتهم.

وقد أعجب هذا الطريق العالم الانجليزي دوغلاس روكيثور، أثناء جولته في آسيا الوسطى لدرس حياة الحيوان فيها، حيث قال: إن هذا الطريق الحريري لم يكن شيئاً غير متسق بل كان طريقاً منظماً متشعباً في عدة خطوط متشابكة، ربطت الأسواق العديدة، وكان كأنه خط بترولي مزعوم وضعه واضع ممتداً من بلاد كاشغر (التركستان الشرقية) الى الأسواق التي تطلب البترول. وكانت تلك الأسواق حينئذ بلاد الروم البيزنطية. مضى هذا الخط عن طريق بكتريا وبلاد الفرس مباشرة، حتى وصل الى بغداد، ومضى منها الى حلب، ثم الى انتيوش في شواطىء البحر الأبيض المتوسط.

وكان لهذا الطريق الحريري فضلاً عن الدور الذي لعبه في ميدان التجارة والثقافة البشرية، أثره البالغ في حقل السياسة أيضاً، حيث إن العلاقات التجارية القديمة التي قامت بها الصين مع آسيا الوسطى، بعد أن افتتحت ذلك الطريق الحريري في العصر الثاني قبل الميلاد، كانت عاملاً وحيداً أدى الى توسع الصين السياسي في تلك البلاد، وما زالت الصين منذ ذلك الوقت في سعي متواصل ونزاع مستمر مع البلاد الغربية (التركستان الشرقية)، للتسلط عليها وبسط نفوذها السياسي والثقافي، ولضمان الطرق التجارية التي مضت منها بضاعتها وأمتعتها الحريرية الى بلاد تركستان، ومنها الى بكتريا فيما وراء آمو (جيحون). وقد أمكن للصين بفضل استقرار حكمها وسلطتها في أن تسهل توغلها واتجاهها العسكري الى البلاد فيما وراء آمو وبامير، ومنها الى سواحل بحر الخزر. وكان ذلك هو العامل الذي مهد الطرق لتوسيع العلاقات التجارية والثقافية والدينية، وتبادل الحضارات بين الشرق والغرب وقد مضى الورق الصيني عن هذا الطريق الى سمرقند، وبعد أن تمكن هناك مضى الى بلاد الشرق الأوسط، كما مضت صناعة الطبع والبارود والشاي، وغيرها من الأمتعة والاختراعات الصينية العتيقة وكذلك أوغلت الأديان القديمة كالزرداشتية والبوذية والنسطورية ثم تغلغل منه الإسلام من بلاد الشرق الأدنى الى الشرق الأقصى، وشاعت اللغة الفارسية والعربية والثقافة الإسلامية في أكناف الشرق.

وقد توالى الفاتحون القدماء كالآريين والاسكيت (الساكا) وأتراك الهون والهياطلة والسلاجقة، والمغول والأتراك، على هذا الطريق في زحفهم لفتح البلاد حتى توغل بعضهم الى قلب أوروبا. كما كان الاسكندر المقدوني قد سلكه في زحفه للشرق قبل ثلاثة قرون قبل الميلاد فانتشرت ثقافة الإغريق وحضارتهم عن هذا

الطريق في إيران وتركستان والهند وقد عاشت نحو مائتين وخمسين سنة فيها. وقد مضى على هذا الطريق السفير الصيني الأول في التاريخ، تشانك تشين الى بلاط اليونجي في بكتريا، وتعاقب عليه الرحالون الصينيون أمثال فاشين وهوئان تسيانك وكونك وسونك يون وغيرهم قاصدين بلاد الهند، في طلب أسرار بوذا الدينية وعلمه وأصوله. وقد جاب هذا الطريق ماركس أوريليوس انوتنيوس أول سفير لروم الشرق الى الصين، في سنة ١٦٦م والرحالة الونسي مار كوبولو، والرحالة العربي تميم ابن البحر المطوعي قاصداً بلاد الإيغور، وابن بطوطة وابن فضلان قاصداً بلاد الصقالبة وياقوت الحموي وعطاء ملك الجويني المؤرخ الفارسي، وطائفة كبيرة من جوابي العرب والإسلام وعلمائه ومبلغيه، فانتشرت علوم الإسلام وفنونه وحضارته بواسطتهم.

وفي إبان الفتح الإسلامي، صار هذا الطريق المنهج الذي وغل فيه قتيبة سنة ٩٦هـ بجنوده حتى قرب من الصين.

فقال فيه سوادة بن عبد الله السلولي:

لا عيب في الوفد الذين بعثتهم
للصين إن سلكوا طريق المنهج

كسروا الجفون على القذى خوف الردى
حاشى الكريم، هبيرة بن شمرج

لم يرض غير الختم في أعناقهم
ورهائن دفعت بجمل سمرج

أدى رسالتك التي استرعيته
وأتاك من حنث اليمين بمخرج

ومنذ ذلك الحين انتشر الإسلام في تلك البلاد، ويرجع الفضل فيه لوفود المبلغين من العرب والفرس والأتراك وغيرهم الذين تعاقبوا على هذا الطريق الحريري.

وقصارى القول، أن تركستان ظلت تلعب دوراً هاماً في تاريخ الحضارة الإنسانية والثقافة البشرية بطريقها الحريري ذلك، الذي مضى من قلبها وعمل كالشريان النابض فأنعش الحياة البشرية، والذي استغله الإنسان لمصالحه الحيوية والنقلية واهتدى به طالبو الحقيقة في غضون القرون، وما زال فيها حتى افتتاح الطرق البحرية وابتكار السكك الحديدية، واستفحال الطرق الجوية التي قلبت نظام الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ونظام المناقلات في العالم، كما قلبت نظام الحياة في آسيا الوسطى، وحلت محل هذا الطريق الحريري السكك الحديدية الروسية، والصينية.

محمد روحي اويغور الكاشغري

تركستان الشرقية ضحية التجارب النووية الصينية

في الخامس من تشرين الأول ١٩٩٣ (اكتوبر) تجاهلت الصين احتجاجات الولايات المتحدة وبريطانيا وروسيا وعدد كبير من الدول الآسيوية وأجرت تجربة نووية تحت الأرض. وسجل الانفجار خمس نقاط وثمانية أعشار النقطة على مقياس ريختر للزلازل (وأقصاه سبع نقاط) وكشفته مراكز المراقبة الدولية في أنحاء العالم. وأفادت الأنباء أن التجربة الذرية حدثت في صحراء لوب نور حيث موقع التجارب في إقليم سينجيانغ الواقع «في أقصى الغرب والمتناثر السكان» داخل أراضي الصين.

وهذا الاقليم ـ الذي يعرف أيضاً باسم سينكيانغ ـ يشترك في حدود طولها حوالي ثلاثة آلاف كيلومتر مع أراضي الاتحاد السوفياتي السابق. وعلى رغم أن المنطقة يشغل حجمها ١٧ في المئة من مساحة الصين إلا أنها لا تضم أكثر من واحد في المئة من مجموعة السكان. وكانت تقطن هذا الإقليم في الأصل قبائل ناطقة باللغة التركية منذ القرن السادس الميلادي. وأكثر من نصف السكان مسلمون يعيشون في ما يعتبرونه شرق تركستان. وهؤلاء هم الذين يعانون أكثر من غيرهم بسبب التجارب النووية وغيرها من انتهاكات حقوق الإنسان في سينكيانغ.

ومع أن أجداد العديد من الأسر العربية كان أصلهم

من هذه المنطقة إلا أن القليل يعرف اليوم عن مصير أولئك الذين بقوا في ما يعرف هذا العصر بدولة الصين. وأحفاد الأسر التركستانية منتشرون في أنحاء الشرق الأوسط حيث يعرفون في أغلب الأحيان بـ «البخاريين»، نسبة الى بخارى التي كانت عاصمة إقليم في أواسط آسيا أطلق عليه الاسم ذاته. وهو اليوم الدولة المعروفة بأوزبكستان. وكانت مدينتا بخارى وسمرقند في آسيا الوسطى تجمعين مزدهرين للحضارة الإسلامية خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

وتركستان القديمة بلاد شاسعة حقاً كانت تضم أراضي من الصين وجمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق في آسيا الوسطى وأفغانستان في عصرنا هذا. وكان هذا الإقليم المترامي، الذي كان يقطنه الناطقون بالتركية قبل خمسة عشر قرناً، يقع على «الطريق الذهبي» الذي اتبعه الرحالة الإيطالي ماركو بولو في أسفاره.

وكان شعب تركستان من أوائل الشعوب الناطقة بالتركية التي عملت في الزراعة. وقد شاد هذا الشعب المدن وأقام الدول وسعى الى المحافظة على نقاء عرقه وثقافته. وكان المسلمون التركستان يعرفون عام ١٧٦٠ بـ «الايغوريين» الذين فقدوا دولتهم أمام جحافل القوات الصينية التي أطلقت على الإقليم بعد استيلائها عليها اسم سينكيانغ ـ أو «البلاد الجديدة».

وهرب الكثير من القبائل التركستانية هناك إلى أماكن أخرى من آسيا الوسطى التي أصبحت في ما بعد جزءاً من الامبراطورية الروسية. وهبّ الايغوريون في وجه الاحتلال الصيني مئات المرات وحققوا في بعضها استقلالاً مؤقتاً. وخلال الأربعينات من القرن الحالي أصبح سينكيانغ الإقليم الاستعماري للصين وخضع لسلطة الجنرال الصغير آنذاك شيانغ كاي شيك. لكن الإقليم البعيد عن أواسط الصين ارتبط بعلاقات أوثق وأمتن مع الاتحاد السوفياتي منذ أوائل الثلاثينات. وفي عام ١٩٤٤ اندلع تمرد جديد في مناطق الإقليم الشمالية المحاذية للاتحاد السوفياتي. ويوم الثاني عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) من ذلك العام أعلن جمهورية تركستان في مدينة كولجي.

وقدم ستالين المساعدات للحكومة الموقتة التي كان يعتبرها عنصر توازن في وجه قوة الصين المتعاظمة. وفي الوقت ذاته أرسل ستالين خبراء في علم الأعراق البشرية ليقسموا الأجزاء الجنوبية المضطربة من الاتحاد السوفياتي الى عدد من الجمهوريات الأصغر ما سمح لموسكو بممارسة سلطة أوسع في تلك البلاد. وبرزت، نتيجة لذلك، جمهوريات أوزبكستان وتركمانستان وكازاخستان وقرغيزيا وطاجسكتان. غير أن مساعي السلطات الشيوعية في كل من بكين وموسكو لم تنجح في إحلال الولاء الوطني محل الهوية القومية لشعوب هذه الجمهوريات في مناطقها. فقد حافظ التركستانيون على هويتهم الثقافية واللغوية والعرقية، إضافة الى جذورهم الإسلامية.

وفي خريف عام ١٩٤٩م تواترت أنباء عن مقتل زعيم تركستان الشرقية أخمجير قاسمي ووفد من أبرز قادة الجمهورية في حادث تحطم طائرة خلال رحلة الى بكين للاشتراك في الجلسة الأولى لـ «المؤتمرات الشعبية السياسية الاستشارية» للصين. ومنذ ذلك الحين تشكك الفئات القومية الايغورية بوصف السلطات الصينية ذلك الحادث أنه قضاء وقدر. ويعتقد الكثير من المؤرخين في أيامنا هذه أن قاسمي والوفد المرافق له قتلوا في مؤامرة تواطأ فيها الشيوعيون الصينيون والسوفيات.

وتعود أهمية إقليم سينكيانغ بالنسبة الى الصين الى موقعه الجغرافي وموارده الطبيعية بما في ذلك النفط والذهب والبلاتين والنحاس وفلذات الحديد. ويقع أكبر موقع في العالم اليوم لتجارب الصواريخ والقنابل الذرية قرب بحيرة لوب نور في صحراء (تاكل ماكر) وهناك فجرت الصين أولى قنابلها الذرية في الجو خلال تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٤. واستمرت الانفجارات منذ ذلك التاريخ وكان آخرها التفجير الذي تم في تشرين الأول ١٩٩٣ كما أسلفنا. وتفيد

تقارير الخبراء بأن حوالي مليوني شخص على طرفي الحدود الصينية ـ الروسية كانوا ضحايا لهذه التجارب. فقد سقط المئات من الأطفال في تركستان الشرقية ضحية مرض غريب من أعراضه آلام في الأذنين وآلام في الرأس وإقياء. ويعتقد الأطباء أن هؤلاء الأطفال تأثروا بالتجارب النووية. كما عانت هذه المنطقة التي يشكل المسلمون غالبية سكانها أيضاً من ترحيل جماعي من سينكيانغ على مدى السنوات الخمس والثلاثين الماضية. وقد تعرضت اللغة الايغورية للقمع ومنع المسلمون من بناء المساجد.

لم تنتهك حقوق أفراده العرقية والثقافية والدينية فحسب، بل تعرضوا أيضاً لأضرار جسدية وصحية بسبب برنامج التجارب النووية الذي تمضي الصين في تنفيذه على رغم الاحتجاجات الدولية.

يقول حسن الأمين:

في شهر نيسان من سنة ١٩٩٠ قرأت خبراً في جريدة (النهار) البيروتية عن تركستان الشرقية فعلقت عليه بما يلي:

الخبر المنشور في عدد يوم الأربعاء ١١/ ٤/ ٩٠ من «النهار» عن رويتر، وفيه أن وحدات من جيش التحرير الشعبي الصيني انتشرت في ثلاث مدن في إقليم (هسين تشيانغ) في شمال شرق الصين عقب اضطرابات في مناسبة شهر رمضان.

ويضيف أن وحدات من الجيش نقلت جواً إلى كاشغر ومدن أخرى (سماها الخبر بأسمائها) غداة أعمال عنف مناهضة للصينيين قام بها السكان المسلمون.

ثم يعرف بالمنطقة تعريفاً محدوداً أهم ما فيه أن غالبية سكانها مسلمون. ويشير الى اضطرابات قام بها من سماهم (المشاغبين) وأن سببها أنهم كانوا يحتجون على صدور كتاب في شانغهاي عنوانه «العادات الجنسية» اعتبروه مسيئاً الى القرآن والإسلام.

هذا الخبر لا أحسب أنه أثار اهتمامً أو حرك أثراً إلا بمقدار ما قد يهم من يتابعون التحركات الاستقلالية في الاتحاد السوفياتي، إذ ربما رأى فيه من رأى شبهاً لما يجري هناك، ففكر قليلاً، ثم طوى الجريدة وغاب الخبر وأحداثه وناسه ومكانه عن الذهن كل الغياب.

ولكنني أعترف للقارىء أن الخبر أسرني في قيوده ليلاً طويلاً وهو بعض ما أقصه في السطور التالية:

إن ما سمته رويتر (هسين تشيانغ) ليس هو الاسم الصحيح للمنطقة، بل الذي أطلقه عليها الصينيون بعد أن سيطروا عليها سيطرة كاملة، أما الاسم الصحيح فهو «تركستان الشرقية»، وصفة الشرقية لحقتها تمييزاً لها عن (الغربية) التي يحكمها الاتحاد السوفياتي، وكل من الغربية والشرقية تتمم إحداهما الأخرى.

وفي خبر رويتر ما سماه طريق الحرير، وطريق الحرير هذا، أو الطريق الحريري ـ كما عرفنا اسمه من قديم ـ من أثر الأسماء في أذهاننا، ومن أعلقها في ذكرياتنا التاريخية، فهو الطريق العالمي الذي امتد من تركستان الشرقية وصولاً الى إيران فبغداد الى حلب الى إنطاكية الى شواطىء البحر المتوسط، ولم يكن طريقاً عشوائياً. كان طريقاً منظماً متشعباً في خطوط متشابكة ربطت الأسواق العديدة.

قال عنه العالم الإنكليزي دوغلاس ركيثور: «كأنه خط بترولي مزعوم وضعه واضع ممتداً من تركستان الى الأسواق التي تطلب البترول».

وإذا كان المجال لا يتسع الآن للحديث الطويل عن هذا الطريق التجاري الرائع، فإن مجرد ذكره في خبر رويتر أعادني الى الماضي البعيد إعادة مثيرة عذبة فعشت مع الرحالة العربي تميم بن البحر المطوعي الذي سار عليه قاصداً بلاد الايغور، وابن فضلان قاصداً بلاد الصقالبة، وابن بطوطة قاصداً بلاد العالم كلها، وياقوت الحموي وعطا ملك الجويني في رحلاتهما التاريخية الجغرافية.

وعشت مع الشاعر العربي سوادة بن عبد الله السلولي الذي كان هناك مع الجيش العربي سنة ٩٦ الهجرية، فسماه المنهج حين قال:

لا عيب في الوفد الذين بعثتهم
للصين إن سلكوا طريق المنهج
كسروا الجفون على القذى خوف الردى
حاشى الكريم هبيرة بن شمرج
أدى رسالتك التي استرعيته
وأتاك من حنث اليمين بمخرج

أيها الثائرون هناك في تلك الديار القصية، أو أيها المشاغبون ـ كما سمتكم رويتر ـ أيها الثائرون غضباً للقرآن ونصرة للإسلام. يا من هزهم شهر رمضان فتماوجوا حنقاً وأنفة.

من ها هنا من بلاد لغة القرآن، ومن هذه الأرض التي انتقل منها إليكم الإسلام، ومن هذه الربوع التي عرفتكم برمضان.

من ها هنا أبعث إليكم بالتحايا، لو كان لها أن تصل إليكم. أيها الثائرون هناك في بلاد كاشغر: البلاد التي طالما أصغت للغة العربية مكتوبة أو محكية، وطالما تعالت فيها أصوات العرب غاضبة أو راضية.

إليكم هذا الصوت العربي المرتفع صدى لأصواتكم، لو كان له أن يبلغ أسماعكم.

ويقول حسن الأمين:

سمى العرب قديماً تركستان الشرقية (بلاد كاشغر) نسبة الى مدينة كبرى من مدنها لا تزال تحتفظ حتى اليوم بالاسم نفسه.

وفي نيسان من سنة ١٩٩٣ التقيت أثناء مشاركتي في المؤتمر الألفي للشيخ المفيد في مدينة (قم).

ـ التقيت بأحد علماء تركستان الشرقية الهارب من الحكم الصيني الشيوعي فأنشدني بيتين من الشعر العربي لأحد أبناء كاشغر يصف بها مدينته كاشغر وهما:

وكشغر فهي تبدو ذات سور
وإن أنصفت قل هي ذات نور
تراها بين نهرين استقلت
بمجرى الماء أو مجرى العبير

وقال لي إن عاصمة المنطقة اليوم هي: أوروتشي.

الأمويون في تركستان

يقول الطبري في أحداث سنة عشر ومائة: فيها كان والياً على خراسان الأشرس بن عبد الله المسلمي في عهد هشام بن عبد الملك فقال: ابغوني رجلاً له ورع افضل أوجهه الى من وراء النهر فيدعوهم الى الإسلام فأشاروا عليه بأبي الصيداء صالح بن طريف مولى بني ضبة فقال لست بالماهر بالفارسية فضموا معه الربيع بن عمران التميمي. فقال: أبو الصيداء: أخرج على شريطة أن من أسلم لم يأخذ منه الجزية. قال الأشرس: نعم قال أبو الصيداء لأصحابه: فإني أخرج فإن لم يف الولاة أعنتموني عليهم، قالوا: نعم، فشخص الى سمرقند، وعليها ابن أبي العمرطة الكندي، على حربها وخرابها، فدعا أبو الصيداء أهل سمرقند ومن حولها الى الإسلام على أن توضع عنهم الجزية فسارع الناس، فكتب «غوزك» الى أشرس: أن الخراج قد انكسر فكتب أشرس الى ابن أبي العمرطة كتاباً جاء فيه: «فانظر من اختتن منهم وأقام الفرائض وحسن إسلامه وقرأ سورة من القرآن فارفع عنه خراجه». ثم عزل أشرس ابن أبي العمرطة عن الخراج وصيره الى هاني بن هاني وضم اليه الأشخيذ فقال ابن أبي العمرطة لأبي الصيداء: لست من الخراج الآن في شيء فدونك هانئاً والأشحيذ. فقام أبو الصيداء يمنعهم من أخذ الجزية ممن أسلم، فكتب هاني: أن الناس قد أسلموا وبنوا المساجد. فجاء دهاقين بخارى الى أشرس فقالوا: ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً؟ فكتب أشرس الى هاني وإلى الولاة: خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منهم فأعادوا الجزية على من أسلم، فامتنعوا واعتزل من أهل الصغد سبعة آلاف فنزلوا على سبعة فراسخ من سمرقند وخرج إليهم أبو الصيداء وربيع بن عمران التميمي والقاسم الشيباني وأبو فاطمة الأزدي وبشر بن جرموز الضبي وخالد بن عبد الله النحوي وبشر بن زنبور الأزدي وعامر بن بشير الخجندي وبيان العنبري وإسماعيل بن عقبة لينصروهم. قال: فعزل أشرس ابن أبي العمرطة

عن الحرب واستعمل مكانه المجشر ابن مزاحم السلمي وضم إليه عميرة بن سعد الشيباني. قال: فلما قدم المجشر كتب الى أبي الصيداء يسأله أن يقدم عليه هو وأصحابه، فقدم أبو الصيداء وثابت قطنة فحبسهما، فقال أبو الصيداء: «غدرتم ورجعتم عما قلتم». ثم حمل أبا الصيداء الى الأشرس وحبس ثابت قطنة عنده، فلما حمل أبو الصيداء اجتمع أصحابه وولوا أمرهم أبا فاطمة ليقاتل هانئاً فقال لهم: كفوا حتى أكتب الى أشرس فيأتينا رأيه فنعمل بأمره. فكتبوا الى أشرس، فكتب أشرس: ضعوا عليهم الخراج، فرجع أصحاب أبي الصيداء فضعف أمرهم، فتتبعوا الرؤساء منهم فأخذوا وحملوا الى (مرو) وبقي ثابت محبوساً وأشرك أشرس مع هاني، سليمان بن أبي السري مولى بني عوانة في الخراج فألح هاني والولاة في جباية الخراج، وأخذوا الجزية ممن أسلم من الضعفاء فكفرت الصغد وبخارى واستجاشوا الترك. «انتهى كلام الطبري».

هذه النصوص التي تقدمت وردت في تاريخ الطبري وإننا نقف الآن عندها لنتحدث عنها ثم ننتقل الى ما جرته هذه الخطة الأموية في هذه الحادثة بالذات على المسلمين والعرب من فواجع وكوارث وأهوال.

ضمير يتيقظ مؤقتاً

من المؤسف أنه لم يكن القصد من هذا الذي سموه الفتوح والغزوات، الخير للعرب وللإسلام لأن هؤلاء الذين قضت الأقدار بأن يقودوا العرب والمسلمين في هذا الظرف، هم أبعد الناس عن مصلحة العرب والمسلمين، بل هم الشر الأول الذي نكبت بهم العروبة والإسلام حين مثلوهما في تلك البلاد البعيدة فساروا فيها المسيرة الشوهاء التي نفرت الناس وأثارتهم.

هذا والي الأمويين على خراسان الأشرس بن عبد الله، في ساعة من ساعات استيقاظ الضمير يعن له أن يتخلى عما سار عليه هو وأسلافه من استرقاق الناس ونهب أموالهم، ومصادمة مبادىء الإسلام المثلى وأخلاق العرب الفضلى، وأن يعيد نفسه الى ما كان مفروضاً فيه أن يكون: داعية هداية وإرشاد، ورسول رحمة وعدل، يحمل الى من يليه من الأمم والشعوب المبادىء التحريرية القويمة التي نادى بها محمد بن عبد الله ﷺ لقلب أوضاع الناس وخلق المجتمعات المثالية فيهم، والتي شاء الله أن يحمل دعوتها العرب حين اختار لرسالته محمداً ﷺ منهم.

هذا الأشرس والي الأمويين في ساعة من ساعات استيقاظ الضمير عن له أن يعود عربياً مؤمناً كالمأمول في العربي المؤمن، فقال: ابغوني رجلاً له ورع وفضل أوجهه الى من وراء النهر فيدعوهم الى الإسلام.

إذن فلم يكن فيمن يحيط بهذا الوالي من له ورع وفضل، وإذن فإن الأمة محكومة بمن لا ورع فيهم ولا فضل، فالوالي حين يريد رجلاً من هذا الطراز يحتاج للتفتيش عليه.

وإذن فلم يكن من هم الوالي الأموي من قبل أن يدعو الناس إلى الإسلام، فهو بعد طول المدة يفكر فيمن يرسله الى ما وراء النهر للدعوة الى الإسلام.

ثم ها هم الناس يدخلون في الدين أفواجاً حين يرون الدعاة إليه من أمثال أبي الصيداء.

ولكن الضمير الذي استيقظ في ساعة من الساعات أثبت ان استيقاظه إنما كان صحوة الموت.

لقد عاد فأغفى ثم نام نومه الأبدي فلم يستيقظ ولم يعد للحياة أبداً.

حقيقة مهمة الحاكم الأموي

فهذا الأشرس عاد الى حقيقة مهمته فاستلهمها تصرفاته، وما هي مهمته في الأصل؟ أهي حمل دعوة الهدى الى الشعوب، وإنقاذ البشرية مما كانت تعانيه من فساد مجتمعاتها؟ إن شيئاً من هذا لم يودع الى الأشرس فالجالس على العرش في دمشق الذي يمثله الأشرس ويحكم باسمه لم يكن من همه ما يؤول إليه أمر العرب والمسلمين ودعوتهم، إن همه وجود السبيل الذي يملأ

به خزائنه لينفق منها على الموبقات وشراء الضمائر، وإن همه أن تكثر الجواري ليحيط مجلسه بالمئات منهن، وإن همه أن يجرد البلاد العربية من كل مفكر حر ومن كل قوة شعبية، وأن يستصفي النخبة فيوردها الموت فإن لم يستطع الحجاج وزملاء الحجاج وخلفاء الحجاج وأسلاف الحجاج أن يبيدوا أكثر من مئات الألوف التي أبادوها فإن سهول سجستان وثنايا بخارى وعقاب الصغد وأسوار سمرقند، وما هو أبعد من ذلك وما هو أقرب، كفيلة بأن تبيد من لم تستطع سيوف الطغاة أن تبيده صبراً من أحرار الأمة العربية ومفكريها.

لقد عاد الأشرس الى حقيقة مهمته فاستلهمها تصرفاته، فإذا دخل الناس في الإسلام أفواجاً وإذا مضوا في الاستعراب، فمن أين يملأ خزائن الملوك في دمشق، ومن أين يوفد لهم الجواري.

لذلك عاد الأشرس يتحيل للتخلص مما ورط نفسه ..... فارتأى أن لا يكتفي ببناء المساجد، بل أن يشترط فيمن أسلم من أيام شروطاً يعلم هو قبل غيره أن تحقيقها مستحيل. إنه يريد من هؤلاء الذين لم يعرفوا العربية أن يكونوا قد تعلموا هذه اللغة في الحال وأن يدرسوا القرآن في بضعة أيام ويحفظوا سوره، ويريد من هؤلاء الذين تجاوزوا كلهم مراحل الشباب الأولى وتجاوز أكثرهم الشباب نفسه وصاروا في الكهولة والشيخوخة يريد منهم أن يختتنوا في الحال، فإن لم يفعلوا ذلك كله فيجب أن يعودوا الى الوثنية والكفر.

ونسي هذا الأشرس أن أسلافه مشركي قريش وعلى رأسهم أبو سفيان الذين قاتلوا محمداً حتى آخر نفس وحاربوا حتى آخر سهم، ثم اضطروا أن يسلموا عند فتح مكة. نسي هذا الأشرس أن محمداً صاحب الرسالة اكتفى منهم بإعلان الإسلام ولم يطلب يوم ذاك من أبي سفيان ومن ابنه معاوية شروطاً مثل هذه الشروط ليصح إسلامهما.

دائماً الاختتان

ومن الطريف أن قضية الاختتان كانت دائماً النقطة التي يقف عندها عمال الحكم الأموي فإذا رأوا أن الناس قد أسلموا وحسن إسلامهم وأن لا سبيل لهم عليهم ليسلبوا أموالهم ويردوهم عن الإسلام عادوا يطالبونهم بالاختتان.

فقد حدث الشيء نفسه في عهد عمر بن عبد العزيز. وكان مثيره صاحبنا الداعية الإسلامي (الورع الفاضل) أبو الصيداء نفسه فإن الجراح بن عبد الله والي خراسان في عهد عمر ابن عبد العزيز أرسل وفداً الى عمر مؤلفاً من ثلاثة أشخاص فيهم أبو الصيداء صالح بن طريف ويصفه الطبري الذي (هو مصدرنا في هذه القصة) بأنه كان فاضلاً في دينه، ووصل الوفد من خراسان الى الشام فتكلم الاثنان وأبو الصيداء ساكت، فقال له عمر: أما أنت من الوفد؟ قال: بلى، قال فما يمنعك من الكلام، قال يا أمير المؤمنين، عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا رزق، ومثلهم قد أسلموا من الذمة يؤخذون بالخراج، وأميرنا عصبي جاف يقوم على المنبر ليقول: أتيتكم حفياً وأنا اليوم عصبي، والله لرجل من قومي أحب إلي من مائة من غيرهم، وهم بعد سيف من سيوف الحجاج قد عمل بالظلم والعدوان.

فقال عمر بن عبد العزيز: إذن مثلك فليوفد. وكتب عمر الى الجراح: انظر ممن صلى الى القبلة فضع عنه الجزية. فسارع الناس الى الإسلام. فقيل للجراح: إن الناس قد أسرعوا الى الإسلام وإنما ذلك نفوراً من الجزية فامتحهنم بالختان. فكتب الجراح بذلك الى عمر، فكتب إليه عمر: إن الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه خاتناً.

الخاتمة الفظيعة

وكتب هاني الى الأشرس ان الناس قد أسلموا وبنوا المساجد، فلم يشأ هاني هذا أن يثقل ضميره فشهد بإسلامهم وإسراعهم الى بناء المساجد، ولكن الإسلام وبناء المساجد ليسا مما يرضيان والي الأمويين، وما المساجد وما العرب وما المسلمون والإسلام، إذا كان

ذلك يحول دون سلب الشعوب واستصفاء اموالها فأصر الأشرس على أخذ الجزية ممن كانوا يأخذونها ولو حال ذلك دوون انتشار الإسلام واستعراب الناس.

ومما يلف النظر هنا أن الدهاقين وهم مجوس كانوا من رأي الأشرس، وهذا يؤكد أنه قد هالهم انتشار الإسلام وسيادة العنصر العربي، وخافوا المستقبل وطغيان الدعوة الإسلامية وتوغل العروبة في النفوس. فقالوا للوالي الأموي:

ممن نأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عرباً؟!^(١).

الدهاقين المجوس الذين كان الأمويون يولونهم جباية الخراج ويمنعون العرب والمسلمين من ذلك، الدهاقين يتفق رأيهم كل الاتفاق مع الرأي الأموي في منه انتشار الإسلام وسيطرة العروبة، فيحرضون الأمويين وعمالهم على هؤلاء الذين أسلموا وبدؤوا يستعربون فيقولون: ممن نأخذ الخراج وقد أصبح الناس كلهم عرباً؟.

لقد أحسوا الخطر قبل غيرهم وخافوا على مجوسيتهم أن يجرفها الإسلام والعروبة فتصايحوا مغضبين: لقد أصبح الناس كلهم عرباً. وماذا يسوء الأشرس وسادته الأمويين إذا صار الناس كلهم عرباً ومسلمين؟ نحن نفهم أن يسوء ذلك دهاقين المجوس ولكن أن يسوء ذلك حكام الدولة العربية، فذلك هو العجيب.

إنه عجيب على من لم يعلم أحداث هذه الدولة وموقفها الصحيح من العروبة والإسلام، ولكنه ليس بعجيب عند من يعلم ذلك، ليس بعجيب أبداً أن يتفق رأي الدهاقين المجوس مع رأي الأمويين من سيادة العرب وانتصار الإسلام.

ولا نستطيع إلا أن نحيي (الورع الفاضل) أبا الصيداء وعصبته الخيرة الذين أخرجهم معه ليعينوه إذا لم يف الولاة فإنهم تضامنوا جميعاً مع أهل الصغد وذهبوا الى السبعة الآلاف الذين اعتزلوا لينصروهم ويتفقوا معهم. ولكن الولاة استدرجوا هؤلاء الأبرار فكان مصيرهم السجن والنفي والتشريد.

نعم، السجن والنفي والتشريد للذين دعوا الى الإسلام، للذين أسلمت على أيديهم الأفواج، واستعربت بدعوتهم الألوف.

ثم كانت النتيجة الحتمية لكل ذلك، النتيجة التي أرادها الأمويون وولاتهم، كانت النتيجة بنص الطبري: فكفرت الصغد وبخارى واستجاشوا الترك.

وقرت عيون الدولة (العربية الإسلامية فالدعاة الى الإسلام والعروبة في سجونها ومنافيها، والناس يخرجون من الإسلام ويعودون الى مجوسيتهم ووثنيتهم، وهل تريد الدولة غير ذلك.

ولكن الأمر لم ينته عند هذا الحد، والبلاء كان أقوى مما نتصور، فإن كفر الصغد وبخارى واستجاشتهم الترك لم تمض مضياً سهلاً بل دفع العرب الثمن غالياً، دفعوه أكثر من سبعين ألف قتيل من فتيان العرب المناجيد وشبانهم المغاوير وكهولهم المذاويد.

دفعوه هناك لسيوف الصغد وبخارى وخاقان الترك على السفوح القفراء والسهوب الجرداء والمفاوز المهلكة.

فإن الصغديين والبخاريين قرروا أن يردوا على الأشرس رداً جباراً يتناسب وما نالهم من الخيبة، فلم يروا أفضل من اللجوء الى السيف فحالفوا خاقان الترك وهددوا الأشرس بقوى عظيمة. ورأى الأشرس الخطر الداهم فزحف يرده. يقول الطبري متحدثاً عن تلك الوقائع: ومضى الأشرس بالناس حتى نزل (بيكند) فقطع العدو عنهم الماء الى أن يقول: فأصبحوا وقد نفد ماؤهم فاحتفروا فلم يخرج الماء وعطشوا. ثم يقول: فلقيهم العدو فقاتلوهم فجهدوا من العطش فمات منهم سبعمائة وعجز الناس عن القتال.

سبعمائة عربي يموتون من العطش بين يدين

(١) المصدر في ذلك كله هو الطبري.

الأشرس في متاهات (بيكند) لأن الوالي الأموي الأشرس يرفض إسلام الوثنيين ولا يريد إلا المال .

وما أشجى ذاك الصوت العربي الكريم الذي ارتفع في تلك الساعة منادياً، ما أشجى صوت الحارث بن سريع وهو يهتف بالناس العطاشى الذين يموتون الواحد وراء الآخر: أيها الناس، القتل بالسيف أكرم في الدنيا وأعظم أجراً عند الله من الموت عطشاً .

وما أشد حزن ذلك الشاعر الذي أنشد يومذاك:

ابت سرية مسعود وما غنمت
إلا أفانين من شد وتقريب
حلوا بأرض قفار لا أنيس لها
وهن بالسفح أمثال اليعاسيب

وتتابعت المعارك معركة بعد معركة، وفي كل منها تتساقط ألوف الأبطال صرعى في سبيل لا شيء، وحسبك أن معركة واحدة منها بقيادة سورة بن الحر التميمي كان فيها اثنا عشر ألف شاب مسلم عربي، خرج فيهم سورة تنفيذاً للأمر، فقال له الوجف بن خالد العبدي: «إنك لمهلك نفسك والعرب بمسيرك». لقد كان هذا العبدي كما كان غيره من العقلاء يعرفون مصير هذه الحملات، فأراد أن يريح ضميره بهذا التحذير لعله يستطيع انقاذ هذه النفوس البريئة .

ولكن الأوامر كانت هي الأوامر، ولا من يجرؤ على مخالفتها، فالتقى سورة وجيشه، بخاقان الترك، فلم ينج من الجيش الإسلامي سوى ألف وذهب الباقون طعمة للسيوف وللنيران .

نعم للنيران، فكما ماتوا قبل قليل من العطش ماتوا الآن من الحريق، فإن نيراناً قد أشعلت أمامهم في الحشائش والغابات يقول الطبري: «وثار الغبار فلم يبصروا ومن وراء الترك اللهب فسقطوا فيها» وقتل فيمن قتل سورة قائد الجيش، وقتل كذلك صاحب التحذير: الوجف بن خالد العبدي قتلة شنيعة. واستمرت المعارك وكان من أشدها هولاً معركة «الشعب» التي فني فيها الجيش الإسلامي وقتل منه خمسون ألف قتيل .

الشعر في المعركة

اذكر يتامى بأرض الترك ضائعة
هزلى كأنهم في الحائط الحجل
وارحم وإلا فهبها أمة دمرت
لا أنفس بقيت فيها ولا ثقل
لاقوا كتائب من خاقان معلمة
عنهم يضيق فضاء السهل والجبل
لما رأوهم قليلاً لا صريخ لهم
مدوا بأيديهم لله وابتهلوا

ويقول الشرعبي الطائي:

تذكرت هنداً في بلاد غريبة
فيا لك شوقاً هل لشملك مجمع
تذكرتها «والشاش» بيني وبينها
وشعب عصام والمنايا تطلع[1]
بلاد بها خاقان جم زحوفه
ونيلان في سبعين ألفاً مشرع
إذا دب خاقان وسارت جنوده
أتتنا المنايا عند ذلك مشرع
هنالك هند، مالنا النصف منهم
وما إن لنا يا هند في القوم مطمع
ألا رب خود خدلة قد رأيتها
يسوق بها جم من الصغد أصمع
أحامي عليها حين ولى حليلها
تنادي إليها المسلمين فتسمع
تنادي بأعلى صوتها صف قومها
ألا رجل منكم يغار فيرجع
ألا رجل منكم كريم يردني
يرى الموت في بعض المواطن ينفع

---

(١) شعب عصام: ينسب الى عصام بن عبد الله الباهلي، وكان قبل ذلك يعرف باسم (أسفره).

فما جاوبوها غير أن نصيفها
بكف الفتى بين البرازيق اشنع
إلى الله أشكو نبوة في قلوبها
ورعباً ملا أجوافها يتوسع
فمن مبلغ عني ألوكاً صحيفة
إلى خالد من قبل ما تتوزع
بأن بقايانا وأن أميرنا
إذا ما عددناه، الذليل الموقع
هم أطمعوا خاقان فينا وجنده
ألا ليتنا كنا هشيماً يزعزع

وقال ابن عرس يخاطب الجنيد وهو الذي أصر على سورة ابن الحر التميمي بالخروج في حملته التي أبيدت، وحاول سورة أن يقنعه بالعدول عن ذلك فأرسل إليه الجنيد يشتمه ويأمره بتنفيذ الأوامر العليا قال ابن عرس:

أين حماة العرب من معشر
كانوا جمال المنسر المارد
بادوا بآجال توافوا لها
والعائر الممهل كالبائد
فالعين تجري دمعها مسبلاً
ما لدموع العين من زائد
كنا قديماً يتقى بأسنا
وندرأ الصادر بالوارد
حتى مضينا بالذي شامنا
من بعد عز ناصر آبد
فتقت ما لم يلتئم صدعه
بالجحفل المحتشد الزائد
ترقت الأسياف مسلولة
تزيل بين العضد والساعد
تساقط الهامات من وقعها
بين جناحي مبرق راعد
أضحت (سمرقند) وأشياعها
أحدوثة الغائب والشاهد

وكم ثوى في (الشعب) من حازم
جلد القوى ذي مرة ماجد[1]
يستنجد الخطب ويغشى الوغى
لا هايب غس ولا ناكد
ليتك يوم الشعب في حفرة
مرسومة بالمدر الجامد
لا تحسبن الحرب يوم الضحى
كشربك المزاء بالبارد
أبغضت من عينك تبريحها
وصورة في جسد فاسد
خمسون ألفاً قتلوا ضيعة
وأنت منهم دعوة الناشد

والواقع أن الشعر قد استطاع أن يردد على الأجيال العربية صدى المحن التي حلت بالعرب على أيدي حكامهم، وهذا الشعر الذي نرويه هنا هو بعض ما استطاعت تلك الجماهير العربية المعذبة أن تعبر به عما في نفوسها من أشجان وما في جسمها من آلام!

لم تنظم هذه القصائد في معركة واحدة، بل نظمت في أوقات متقاربة فعندما كانت تثور المعركة ويرى الشاعر بعينيه فواجع إخوانه وفاجعته هو نفسه وما آل إليه أمر هذا الشعب البائس المنكود وكيف أهدر حكامه دماءه في أقصى الأرض، بلا هدف سوى محاولة إملاء خزائنهم بالمال وقصورهم بالقيان، وسوى التخلص من حيوية الأمة ونظرتها المتطلعة الى حياة فضلى!.

عندما كان الشاعر يرى ذلك، كان الشعر يتدفق من صدره أنيناً مراً ودموعاً غزيرة، فنرى الشاعر الأول ابن السجف، قد حرك عاطفته مشهد اليتامى الضائعين

(١) معركة الشعب هي إحدى المعارك التي فني فيها العرب يومذاك، وهي المعركة التي قادها سورة فأبيد جيشه وقتل هو مع الجيش. ويبدو من قصيدة هذا الشاعر أن معركة الشعب هذه أسفرت عن قتل خمسين ألف قتيل عربي. ومن نصوص الطبري يفهم أن المعارك بقيت مستمرة واحدة بعد الأخرى حتى كانت معركة الشعب التي يتحدث عنها هذا الشاعر.

الذين خلفتهم، وراءها تلك الألوف من الشهداء هزلى تائهين لا يدرون أين يذهبون!.

وهذا مشهد إنساني مثير، مشهد الطفولة اليتيمة المشردة الضائعة، مشهد يهز الجماد فكيف لا يهز الشاعر!.

وفي أي شيء تشردت تلك الورود العربية النضيرة، وهزلت تلك الجسوم الصغيرة، وفي أي غاية مات الآباء فتيتم الأبناء؟!.

لأن (الدولة العربية)! رفضت إسلام المجوس والوثنيين واستعرابهم ولأن الأشرس والي الأمويين بلغت به التقوى الى الحد الذي لا يقبل في إسلام الأعاجم واستعرابهم إلا إذا حفظوا القرآن في الحال واختتنوا في الحال!!.

لأن (الدولة العربية!!) ولأن ممثلها الأشرس يريدون المال ولا شيء غير المال، يريدون الكنوز، يريدون القناطير المقنطرة من الذهب والفضة! في هذا السبيل وحده تيتم من تيتم وقتل من قتل، ولهذا قال الشاعر:

اذكر يتامى بأرض الترك ضائعة
هزلى كأنهم في الحائط الحجل

ومن هو الذي يريد منه هذا الشاعر أن يذكر؟! أهو الوالي الأشرس وغير الأشرس ممن لا يقلون عنه شراسة وفظاظة، أم الجالس على العرش في دمشق، أم أي رجل من رجال الحكم الأموي؟!.

إن كان يريد واحداً من هؤلاء، فهؤلاء لا يمكن أن يذكروا اليتامى والأيامى!.

إن هؤلاء يذكرون شيئاً واحداً هو هل ستعجز الحملة القادمة عن أن تنقل إليهم خزائن الترك وسباياهم كما عجزت هذه الحملة، أم أنها لن تعجز!. هذا هاجسهم الوحيد! أما اليتامى الضائعة والطفولة المشردة، فهذا ليس من شأنهم!.

ويكمل هذا الشاعر شعره، فبعد أن يخاطب المجهول ويطلب إليه أن يذكر اليتامى يقول: وارحم!. اذكر اليتامى وارحمهم، ارحم هزلهم وارحم ضياعهم وارحم حيرتهم وارحم مستقبلهم!.

أيها الشاعر الكريم: إن الرحمة هي الأخرى يتيمة في عصرك الأموي!.

وارحم وإلا فهبها أمة دمرت
لا أنفس بقيت فيها ولا ثقل

لا أنفس بقيت فيها ولا ثقل بهذا البيت صور الشاعر ضياع الأمة نفسها، لا ضياع يتاماها فحسب!.

وكأنه عز عليه أن تسجل على أمته تلك الهزائم النكراء، أو ينسب اليها الجبن والتخاذل، فقال يعتذر عما لاقاه أولئك الذين حلت بهم الهزائم وأبيدوا:

لاقوا كتائب من خاقان معلمة
عنهم يضيق فضاء السهل والجبل

ثم يصف محنة قومه وانقطاعهم في تلك البراري الموحشة أمام ذلك العدو الرهيب:

لما رأوهم قليلاً لا صريخ لهم
مدوا بأيديهم لله وابتهلوا

الحكم الذي عارضه الشيعة

هذه السياسة التي سار عليها الحكم الأموي، وهذه الأحداث التي رأينا مثالاً منها هي التي عارضها التشيع ودعا الى الرجوع الى الصواب في حكم الشعوب ومعاملتها بالعدل وتطبيق رسالة الإسلام عليها التطبيق الذي أراده محمد بن عبد الله ﷺ.

وكانت نقمة الشعب نقمة عامة ولكنه كان محكوماً بالقهر، والسيف مسلط عليه، وعندما كانت تحين له أول فرصة كان يعبر عن نقمته بشتى ألوان التعبير، وعندما كان يجد للثورة المسلحة مجالاً كان لا يتأخر عنها كما رأينا في الحركة التي شاءت الظروف أن يتزعمها عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث[1] والعوامل التي سببت تلك الثورة خير صورة عن حالة

(١) راجع بحث دير الجماجم.

الشعب وحكامه الأمويين وعن حقيقة الروابط التي كانت تربط ذلك الشعب بأولئك الحكام.

كيف كان الحكام الأمويون يمثلون الإسلام

رأينا فيما تقدم كيف أن الحكام الأمويين كانوا يحولون بين الناس وبين الاستعراب والدخول في الإسلام، وكيف أن همهم كان سلب الأموال، وكيف أن تصرفاتهم هذه أدت لا إلى خروج الناس من الإسلام فقط، بل إلى قتل عشرات الألوف من المسلمين، وكيف كانت نتائجها مذابح رهيبة أريقت فيها دماء المسلمين ودماء الشعوب الأخرى كالأنهار وسنرى فيما يلي كيف كانت معاملة الحكام الأمويين لأهل البلاد المفتوحة، وكيف كانوا يتصرفون حين يقدر لهم أن ينتصروا.

قال الطبري وهو يتحدث عن إحدى الحملات على بلاد الأتراك، وكان يقودها أحد أركان العهد الأموي يزيد بن المهلب: (دخل يزيد بن المهلب دهستان فأخذ ما كان فيها من الأموال والكنوز والسبي شيئاً لا يحصى، ثم قبض على أربعة عشر ألف رجل تركي وقتلهم، وكتب بذلك الى الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك).

وتحدث الطبري في موضع آخر عن هجوم يزيد هذا على جرجان فقال: (قصد جرجان فأعطى الله لئن ظفر بأهلها أن لا يتركهم ولا يرفع عنهم السيف حتى يطحن بدمائهم ويخبز من ذلك الطحين ويأكل منه).

ثم يصف الطبري ما جرى بعد انتصار يزيد: (ونزل أهل جرجان على حكم يزيد بن المهلب فسبى نساءهم وأولادهم وقتل رجالهم، وصلبهم فرسخين عن يمين الطريق ويساره، وساق منهم اثني عشر ألف رجل الى وادي جرجان وقتلهم هناك وأجرى الماء في الوادي على الدم، وكان فيه مطاحن ليطحن بدمائهم، فطحن وخبز وأكل).

يقول الطبري: (قتل يزيد من أهل جرجان أربعين ألفاً).

هذا ما فعله حاكم أموي واحد في بلدتين اثنتين فقط، واليك ما فعله حاكم أموي آخر هو قتيبة بن مسلم حاكم خراسان. قال الطبري: إنه قتل نيزك بعدما آمنة وقتل معه اثني عشر ألفاً. وقال الطبري أيضاً: (إن قتيبة لما تغلب على ملك (خام جرد) جيء إليه بأربعة آلاف أسير فقتلهم، قتل أمامه ألف وعن يمينه ألف وعن يساره ألف وخلف ظهره ألف).

ويقول الطبري عن حاكم آخر من حكام الأمويين هو قحطبة بن شبيب: إنه قتل من أهل جرجان زهاء ثلاثين ألفاً.

وقال الطبري أيضاً إن الجراح الحكمي غزا أرض الترك ففتح (بنلجر) وهزم الترك وغرقهم وعامة ذراريهم في الماء وسبوا ما شاؤوا. وقال الطبري أيضاً وهو يروي عن الوالي الأموي ابن أبي العمرطة في إحدى غزواته لبلاد الترك: (لقد اتيناهم وغلبناهم على أمرهم واستعبدناهم) (لاحظ كلمة استعبدناهم).

هذا الذي أوردناه في ما تقدم هو حوادث عادية كانت تقع دائماً، وكل الحكام الأمويين والقواد كانت سيرتهم في البلاد المفتوحة على هذا المنهج من القتل والنهب والسبي. فماذا كانت نتيجة هذه الفتوح على الإسلام والمسلمين؟.

ما لنا وللنظريات ولننظر الى النتائج العملية لتلك الفتوح ونأخذ منها الحملات الشرقية ابتداء من محمد بن القاسم الى محمود الغزنوي، تلك الحملات التي استهدفت فتح الهند والسيطرة عليها.

إنه في طيلة تلك القرون الطويلة، ومع تلك القوى الرهيبة لم يستطع الإسلام أن ينفذ إلا إلى عدد ضئيل من سكان الهند وظلت الهند بأكثريتها الساحقة غير مسلمة، ومن أصل يقارب ٧٠٠ مليون من سكان شبه القارة الهندية لم يزد عدد المسلمين عن مائة مليون.

وكيف ينتشر الإسلام في الهند وغير الهند وممثلوا الإسلام فيها رجال تخرجوا على يدي الحجاج بن يوسف وأشباهه من السفاحين، وكيف يرغب البوذيون

والهندوس والمجوس في الإسلام وأعمال حكامه مثل الأعمال التي رأينا صورة عنها فيما تقدم، وكيف ينتشر الإسلام، ويدخل فيه الناس وأفعال قواده منبثقة عن الوضع الذي قال عنه عمر بن عبد العزيز: (امتلأت والله الأرض ظلماً).

وفي مقابل ذلك فلننظر الى ما فعلته الدعوة الإسلامية في بلاد أخرى حين تقدمت وشعارها الإسلام، ودعاتها رجال من صميم الشعب لا يطمعون إلا بهداية الناس وإرشادهم ولا يرجون إلا سيادة العدل والحق.

لننظر ما فعلته في جزر متفرقة وأرض متباعدة مثل اندونيسيا، فإن المائة والعشرين المليون المسلم الذين يتألف منهم مجموع الجزر الأندونيسية لم يدخلوا الإسلام لأن سيفاً مثل سيف محمد بن القاسم سلط عليهم، أو أن خيلاً مثل خيل محمود الغزنوي هبطت إليهم، بل دخلوا الإسلام لأن تجاراً بسطاء مؤمنين، وعلماء أبرياء مخلصين، هدوا الناس بأعمالهم قبل أقوالهم، وحملوا الإسلام على قلوبهم رحمة وعدلاً وحقاً وإنصافاً ففي الوقت الذي لم يسلم فيه إلا ربع الهنود، أسلم كل الأندونيسيين.

وفي يقيني أن إسلام من أسلم من الهنود إنما كان على أيدي المؤمنين البسطاء لا على أيدي السفاحين الطغاة، وأنه لولا هؤلاء الطغاة الذين رأينا مثالاً لأعمالهم فيما تقدم لكان للإسلام في الهند مثل ما كان له في اندونيسيا[١].

لقد كان مقدراً للترك أن يسلموا بمجرد وصول المسلمين إليهم، ولكن الحكم الغاشم، والحكام السفاحين، حالوا بجرائرهم دون ذلك. فعادت أرض تركستان ـ كما عاد غيرها ـ مجازر تراق فيها الدماء العربية، ويذبح فيها شبان العرب وتفنى جموعهم إرضاء لشهوات الحكام وإشباعاً لنزواتهم.

ثم رأينا كيف أن الترك عادوا فأسلموا بعد ذلك بحوالي قرنين ونصف القرن حين تقلص ظل أولئك الحكام، وتولى الدعوة الى الإسلام خير القواد وخير الفاتحين.

إسلام الأتراك

كان الاتصال الأول للمسلمين بالشعوب التركية على يد حكام الأمويين الذين أبعدوها بسياستهم الجائرة عن الإسلام، ولم يكتفوا بأن حالوا بينها وبين الدخول فيه ـ مما يجد القارىء تفاصيله في بحث (تركستان) ـ جعلوها عدواً شرساً له تقض مضاجعه وتذبح عشرات الألوف من رجاله، لذلك تأخر إسلام الترك، ولم يدخلوا في الإسلام إلا بعد أن انقطعت الفتوح وزال القواد السفاحون، وعاد يدعو الى الإسلام الداعاة الهداة البسطاء. وظل الترك على أديانهم حتى كان العام ٣٤٨هـ أي بعد أكثر من مائتين وثمان وثلاثين سنة من وصول الفاتحين إليهم. وبعد أن اتصل بهم المؤمنون الطيبون فإذا بهم ينتقلون إلى الإسلام.

أسلم ساتوق بغراخان مؤسس الايلكخانية المتوفى سنة ٣٤٤هـ (٩٥٥م) فأسلم معه مائتا ألف أسرة مما عمم الإسلام بين الترك.

أما إسلام الغز فقد كان بعد سنة ٣٠٩هـ لأن ابن فضلان زارهم في هذه السنة فأشار الى أنهم غير مسلمين.

وقال اليافعي في مرآة الجنان وهو يتحدث عن أحداث سنة ٣٤٨هـ فيها كان إسلام الترك، قال ابن

(١) قال الرحالة ابن بطوطة وهو يتحدث عن رحلته في الهند ووصوله الى بعض جبالها: (هي جبال متسعة متصلة بالصين وتتصل أيضاً ببلاد التيبت، وكان قصدي بالمسير الى هذه الجبال لقاء ولي من أولياء الله بها هو الشيخ جلال التبريزي). وبعد أن يصف ابن بطوطة لقاءه لهذا الشيخ يقول: (وعلى يديه أسلم أهل تلك الجبال ولذلك أقام بينهم).
وجاء في كتاب (الإسلام الصراط المستقيم) من بحث لمظهر الدين صديقي أنه قدم إلى الهند في القرن الخامس الهجري اثنان من كبار رجال الصوفية هما سالار مسعود والشيخ إسماعيل وأدخلا في الإسلام آلاف الناس بالرغم من عدم وجود حاكم مسلم في الهند في ذلك الحين.

الجوزي: أسلم من الترك مائتا ألف نفس «انتهى».

وقال ابن الأثير وهو يتحدث عن أحداث سنة ٣٤٩ هـ: وفيها أسلم من الأتراك نحو مائتي ألف خركاه.

على أن دخول الترك في الإسلام جماعات جماعات، كان أيضاً في غير الفترة التي يشير إليها اليافعي.

فقد مرت بلاد الأتراك والشرق المذكور بأسره في الفترة الواقعة بين أواخر خلافه هارون الرشيد الى أواخر خلافة المأمون وأوائل خلافة المعتصم بمرحلة خطيرة من مراحل الانتقال، مرحلة امتازت بإقبال الأتراك على الدخول في حظيرة الإسلام، وهي ثمرة من ثمرات السياسة الانشائية التي انتهجها المأمون في ولايته على خراسان بل في خلافنه بأسرها وولاية عهده قبل ذلك. وفي هذه الفترة اشتهر الفضل بن سهل وزير المأمون الملقب بذي الرياستين. ولهذا الوزير جهود لا تنكر في هذا الشأن.

أقبل أتراك ما وراء النهر أتراك «الصغد» و«الشاش» و«أشروسنة» و«الصغانيان». في مقدمتهم ملوكهم وأمراؤهم وأشهرهم «كاوس» وابنه حيدر بن كاوس المعروف «بالأفشين» وأمثالهم. على الإسلام وازدحمت وفودهم على باب المأمون أمير خراسان ثم وفدوا على بغداد فرأوا حرمة وافرة وصلات دارة وحياة رافهة لم يروا بعضها في بلادهم ووجدوا أنفسهم في بلاد العرب أو في كنف حكامهم أحسن حالاً من بقية إخوانهم الذين يعيشون في كنف ملوكهم وقبائلهم الرحل المتنقلة في فيافي الشرق. هذا وعلينا أن نلاحظ أن الفترة المذكورة في تأريخ الأتراك والدولة العباسية امتازت بميل الفريقين الى التعاون أو ميل دار الخلافة الى التقرب من شعوب الأتراك بتخفيف المؤن والضرائب وحرمة الزعماء والأكابر ورعاية حقوق المسلمين منهم ومساواتهم بغيرهم من سائر المسلمين.

هكذا أسفرت هذه السياسة الإنشائية عن نتائج باهرة في تلك البلاد إذ نعمت بهد منقطع النظير من الطمأنينة والرخاء في عصر المأمون ثم استخلف المعتصم فحذا حذو أخيه، ومن ذلك الحين انتظم في سلك عسكره من انتظم من أتراك ما وراء النهر صغد وفراغنة وأشروسنة وغيرهم وحضر ملوكهم بابه وغلب الإسلام على من هناك من القبائل التركية بالحرب مرة وبالمكاتبة والدعوة تارة، وكفى هؤلاء الأتراك جيش بني العباس في الفترة المذكورة مؤونة الحرب في الثغور وراح الأتراك المسلمون يغزون من وراءهم تركاً ومغولاً ووصل طاهر بن عبد الله بن طاهر ـ من أشهر القواد في عصره ـ الى مواضع لم يصلها أحد من قبله[1].

فهذا ـ أعني غناء الأتراك وكفايتهم في الفتوح والإلحاح في الغارات والحروب على بني قومهم ـ من أهم أسباب ركون المعتصم الى هؤلاء الأتراك وفي مقدمتهم كاوس وابنه الافشين بعد إسلامه وهو من ملوك القوم حتى غلب الإسلام على أهل تلك البلاد في خلافة المأمون ثم المعتصم، ولإسلام الافشين وحضوره الى بغداد قصة معروفة في تأريخ الدولة العباسية.

وجد المعتصم ـ وقبله المأمون ـ مضاء وكفاية أظهرهما هؤلاء الذين دخلوا الإسلام من الترك في حرب من وراءهم من القبائل والبوادي التركية والنكاية بمن خرج من الخوارج من الخرمية وغيرهم بعد ذلك. وقاموا في هذه الناحية بأعمال ومهام لا يتسنى لسواهم من الخراسانيين والعرب القيام بها لأن الأتراك أدرى ببلادهم فكان ذلك من أهم دواعي تلك الثقة والاطمئنان بالأتراك وسد الثغور بقوم من أهلها كما عرف ذلك عن المعتصم ولكن المعتصم أفرط في الاطمئنان الى القوم حتى أدى الأمر الى طغيانهم وغلبتهم على الخلفاء.

امتازت الفترة الأخيرة من عصر العباسيين الأول ـ أعني عصر المأمون وأخيه المعتصم بضرب من السياسة

---

(١) انظر فتوح البلدان للبلاذري (٤٣٥ ـ ٤٣٧).

الإنشائية في بلاد الشرق وما وراء النهر ـ كما قلنا ـ، وقد نحا المأمون نحو سياسة أساسها الكف عن الغزو والإثخان في البلاد النائية وقوامها التعاون مع أهل البلاد المفتوحة والميل الى الصلح وتسوية ما بين الفريقين من الخصومات تسوية سلمية مهما أمكن ذلك، وقد توالت بعد هذه الفترة أو في المائتين الثالثة والرابعة عصور ازدهرت فيها الثقافة الإسلامية ونهضت آداب اللغة العربية نهضة منقطعة النظير وأصبحت لغة الضاد فضلاً عن كونها لغة الدين لغة العلم والكتابة والتأليف وتغلبت في تلك الاصقاع الواسعة على اللغات كافة ووضع فيها عدد لا يستهان به من أمهات الأسفار في العلوم والفنون.

ويلاحظ أن الأتراك الغربيين أسبق من إخوانهم الشرقيين الى ذلك. والخلاصة تأخر إسلام الترك في الشرق الأقصى وأواسط آسية، ولكنهم أقبلوا على الإسلام شيئاً فشيئاً في عصور العباسيين، ثم في عصور بعض الدول الإسلامية التي انفصلت عن الدولة العباسية فيما وراء النهر أو بعض ديار الأتراك، وما زال هذا شأن بعض القبائل التركية حتى بعد زوال دولة بني العباس[1].

القره خانية

والقره خانية أو الايكخانية: أسرة تركية حكمت في أراضي آسيا الوسطى التي تعبر جبال (تيان شان) أي التركستان الغربية (ما وراء النهر)، وفي التركستان الشرقية (كاشغر، أو سين كيانغ) من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) حتى مستهل القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي).

وقد أسلم القره خانية خلال القرن الرابع الهجري ـ كما تقدم واهتدى رأس الخانية الغربية (ساتوق بغراخان) المتوفى سنة ٣٤٤هـ (٩٥٥م) الى الإسلام واتخذ اسم عبد الكريم. ولكن الخانية الشرقية لم تهتد الى الإسلام إلا بعد ذلك بوقت قليل. ثم أسلمت سنة ٤٣٥هـ (١٠٤٣ ـ ١٠٤٤م) ١٠،٠٠٠ خيمة من الأتراك الذين كانوا يتجولون بين بلغار وبلاساغون.

ولم تلبث كاشغر بخاصة أن أصبحت المنطلق الرئيسي لانتشار الإسلام والثقافة الإسلامية في حوض تارم وصوب حدود بلاد المغول والصين. . .

واحتفظ القره خانية بتركيتهم القوية، وكان عصرهم عصراً له شأنه العظيم في خلق وعي ثقافي تركي بعامة وخلق أول أدب إسلامي.

(راجع: آسيا الصغرى)

تركيا

تتألف من جزأين يفصل بينهما مضيق البوسفور شرقاً ومضيق الدردنيل غرباً، ويمتد بين المضيقين بحر مرمرة. يقع الجزء الأصغر في أوروبا (تراقيا) ويجاور بلغاريا واليونان، والجزء الأكبر في آسيا الصغرى (الأناضول). يحده البحر الأسود وبحر إيجه والبحر المتوسط وسوريا والعراق وإيران وروسيا.

وأكثر السكان يقيمون في الريف إذ تزيد نسبتهم على ٧٠٪ بينما نسبة سكان المدن هي ٣٠٪.

المجموعات البشرية: ينتمي سكان تركيا من حيث الجنس الى المجموعات التالية:

الترك ـ وينتمون الى العرق الأصفر ويسودون البلاد كافة.

الأكراد ـ وهم في المنطقة الجبلية في شرقي البلاد.

العرب ـ في اسكندرون وكيليكيا وشمالي الأرض السورية.

الشركس ـ في الشمال الشرقي، ومهاجرون الى مناطق مختلفة.

اليونانيون ـ في الغرب وبخاصة في أزمير.

الكرج ـ في الشمال الشرقي.

الأرمن ـ في الشرق ومنطقة كيليكيا وجالية في

(١) ابن الفوطي للشبيبي ج ١ ص ١٨٠ وما بعدها.

استانبول.

البلغار ـ في الغرب.

اليهود ـ في استانبول وازمير.

والأقليات غير المسلمة لا يزيدون على ٨٪ من مجموع السكان.

وتقسم تركيا إدارياً الى ٦٧ ولاية يحكم كلاً منها وال، يعين من قبل الحكومة، ويعتبر مسؤولاً أمام وزير الداخلية. ولكل ولاية مجلس ينتخبه سكانها انتخاباً مباشراً، ويختلف عدد أعضائه حسب عدد سكان الولاية وتنقسم كل ولاية الى عدد من المراكز يختلف حسب مساحتها.

وتشغل الزراعة ثلث مساحة تركيا، وتمتاز بانتشار الملكية الصغيرة واعتمادها على المطر إذ إن المساحة المروية تزيد قليلاً عن ٦٪ من مساحة الأرض الصالحة للزراعة وما تبقى فإنما يزرع بعلاً.

وأهم الزراعات هي:

١ـ الحبوب: وتشتهر تركيا بزراعة مختلف أنواع الحبوب وبخاصة في الأناضول والمناطق المتوسطية إضافة الى بنية المناطق الأخرى إذ تكاد لا تخلو بقعة من زراعة الحبوب، وأهم أنواعها: القمح والشعير والذرة والرز.

والقطن ويزرع في غرب الأناضول ومنطقة أضنة، وقد أصبح من الصادرات الرئيسية للبلاد.

والتبغ ويزرع على السفوح الساحلية وبخاصة سواحل البحر.

والفاكهة وتزرع في أجزاء تركيا كلها وبخاصة على سواحل بحر إيجه حيث يزرع العنب والتين والزيتون.

والبندق: ويزرع على سواحل البحر الأسود حيث هناك أكبر بقعة في العالم لزراعة هذا النوع من الثمار.

والشاي ويزرع على الجانب الشرقي للبحر الأسود. والشوندر السكري.

كما يجود الكتاب وأصناف أخرى من الزراعات.

وتكثر الحيوانات في تركيا بسبب كثرة الأراضي البور التي تبقى دون زراعة بعد حصاد الحبوب وتصدر تركيا كثيراً من هذه الحيوانات وأشهرها:

الأغنام.

الماعز العادي.

ماعز انجورا.

الأبقار.

كماتصدر الصوف المشهور بالموهر الغالي الثمن.

الأتراك الغز

ـ الغُز (Oghuz) هي التسمية العربية لفرع من القبائل التركية التي كانت تقطن، قُبيل ظهور الإسلام، رقعة واسعة من أواسط آسيا تمتد من تخوم الصين شرقاً إلى البحر الأسود غرباً. يقول ابن خلدون: «وكان الظهور فيهم (الأتراك) لقبيلة الغُز من شعوبهم، وهو الخوز، إلا أن استعمال العرب لها عرَّب خاءها المعجمة غيناً، وأدغمت واوَها في الزاي الثانية فصارت زاياً واحدة مشددة».

وكانت هذه القبائل في معظمها تعيش على الرعي وتربية الخيول، واشتهر أبناؤها فرساناً ورماة بالقوس والنشّاب، ويذكر إبن خلدون «أن أمم الترك لهذا العهد قتالهم مناضلة بالسهام». ويحدثنا المروزي ـ الذي كتب في حدود سنة ٥١٤هـ ١١٢٠م ـ عن هؤلاء الأغزاز في موطنهم الأول في أواسط آسيا فيقول: «الترك أمة عظيمة كثيرة الأجناس والأنواع، كثيرة القبائل والأفخاذ... ومن قبائلهم العظيمة الغُزّيَّة... فأما الذين يسكنون البراري والصحارى، وينتقلون شتاء وصيفاً، فهم أشد الناس بأساً، وأصبرهم على القتال والحروب... ونساؤهم يحاربن مثل الرجال، وانهن يقطعن أحد الثديين لترجع القوة كلها إلى الذراع، وكي تخف أبدانهن ويثبتن على صهوات الخيل... ولا يمنعن من قطع الآخر إلا حاجتهن إلى رضاع أولادهن واستبقاء النسل، وإنما يقطعن الواحد لئلا يحبسهن عن

رمي النشاب على ظهور الخيل».

كان اعتناق الغُز للإسلام في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، فأخذ أمراء المسلمين في تجنيدهم في جيوشهم للقيام بغزوات الجهاد، وقد عرفوا لدى المؤرخين العرب باسم «التركمان»، ولدى الروم البيزنطيين باسم (Ouzoia). ومن أشهر قبائلهم السلاجقة الذين انتزعوا الاناضول (آسيا الصغرى) من أيدي الروم البيزنطيين بعد انتصارهم الكبير في وقعة مانزيكرت سنة ١٠٧١م، وسيطروا على معظم بلدان الشرق الأدنى في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والأتراك العثمانيون هم أبناء عمومتهم.

وفي المصنَّفات المغربية ترد كلمات «الغز» و«الأغزاز» و«الغُزّيون» و«الغُزِّية» للدلالة على الجنود المرتزقة من التركمان الذي وفدوا إلى شمال أفريقيا عن طريق مصر منذ منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

الأغزاز
في المغرب والأندلس

أ ـ قبل قيام دولة الموحدين

ثمة إشارتان في المصادر المغربية إلى وجود بعض عناصر الغز في المغرب في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي فابن أبي زرع الفاسي يذكر أن يوسف بن تاشفين، سلطان المرابطين جنَد الأجناد في سنة ٤٥٤هـ/ ١٠٩٥م «وجعل في جيشه الأغزاز والرماة». إلا أنه ليس ثمة ما يؤيد هذا القول ويبدو أن ابن أبي زرع ـ الذي ألّف كتابه بعد ذلك التاريخ بقرنين ونصف القرن.

ـ يحسب أن كلمة «الغز» تعني فقط رامياً أو رامياً يستعمل قوساً من نوع خاص.

ويذكر ابن عذاري أنه ظهر في أفريقيا (البلاد التونسية) في حدود سنة ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م غُزّي يشار إليه أحياناً بأنه تركي ومعه مئة من أتباعه، فتلقاه الأمير الزيري تميم بن المعز وأكرمه، وقال أنه سينتفع بهم كما ينتفع بمئة ولد وانه يعرف كيف يستخدمهم. إلا أنه سرعان ما دب الخلاف بين هؤلاء الأتراك وبين سيدهم الجديد، وبعد مناوشة، اختفوا من التاريخ من دون أن يتركوا ـ كما يبدو ـ أي أثر.

ويرد ذكر الغز في احدى رسائل «جنيزة القاهرة» في قرينة غير منتظرة تماماً، وذلك في خطاب من طليطلة إلى المريَّة بالاندلس في العشرينات أو الثلاثينات من القرن الثاني عشر للميلاد، أي في أواخر أيام المرابطين في الاندلس. وكاتب الرسالة هو الشاعر اليهودي يهودا بن ليفي (اللاوي) Judah La - Levi الذي يكنيه العرب بأبي الحسن، وكان طبيباً ومن رؤساء الطائفة اليهودية. وقد تناول في الخطاب قضية امرأة يهودية كانت سافرت في قافلة من تجار المسلمين، وأسرها النصارى. وكانت فدية الشخص الراشد ٣٣ ديناراً. وتذكر الرسالة ما تم جمعه من ذلك المبلغ ألاّ في أن يدفع الباقي الشخص الموجهة إليه الرسالة في مدينة المرية وكان من بين من تبرعوا «الترك الغز» بقيمة أربعة دنانير. ولعل من أشار إليهم خطاب يهودا بن ليفي كانوا تجاراً سلاجقة مسافرين في القافلة نفسها كالمرأة اليهودية.

ـ كان الموحدون أول دول المغرب استخداماً للغز في جيوشهم، لاسيما على عهد ثالث خلفاء الموحدين أبي يوسف يعقوب المنصور (حكم ١١٨٤ ـ ١١٩٩م)، بد أن قدم من مصر المغامر الأرمني الأصل شرف الدين قراقوش ـ الملقب بالغُزّي على رأس فرقة من الأغزاز العام ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م، على عهد صلاح الدين الأيوبي، وتمكن ـ بالتحالف مع بني غانية من فلول المرابطين في جزيرة ميورقة ـ من انتزاع معظم البلاد التونسية من أيدي الموحدين ولمواجهة هذا الخطر، قاد السلطان الموحدي يعقوب المنصور بنفسه حملة كبرى من عاصمته مراكش ضد قاروقش وحلفائه. وفي وقعة عمرة باحواز قفصة، هُزم جيش موحدي على أيدي

الأغزاز والموارقة (١٥ ربيع ثاني ٥٨٣هـ/ ٢٤ حزيران ١١٨٧م: ووقع القائد الموحدي أبو الحسن علي بن الربرتير في أسر الأغزاز أصحاب قراقوش. ويبدو أن الغز لعبوا دوراً مهماً في إحراز النصر إذ «ناشب الأغزاز القتال... فدفع القائد أبو الحسن بن الربرتير بجملته... فغشيته وأصحابه سحائب سهام أكبّت منهم جماعة لوجوههم كسقوط الألغام... وكانت تغشاهم سحائب السهام كسحاب الغمام، وهم في مثل حلقة من الازدحام... يتوقعون المنايا من كل الجهات ويتدافعون على مثل ظهر القنفذ...».

ولما علم المنصور ـ وكان بمدينة تونس ـ بما حل بجنده، توجه بنفسه على رأس جيش كبير وأوقع ببني غانية والأغزاز هزيمة كبرى عند حامَة مطماطة بالقرب من مدينة قابس (٩ شعبان ٥٨٣هـ/ ١٤ تشري الأول ١١٨٧م) ولم تلبث أن سقطت قابس وقفصة في أيدي الموحدين، واستسلم من بهما من الأغزاز بعد أخذ الأمان وألحقوا بجيش الموحدين وبعد استسلام الأغزاز بقفصه، سيّرهم المنصور إلى الثغور لما رآه من شجاعتهم ونكايتهم. وفي ذلك يقول شاعر المنصور أبو بكر بن مجبر:

ما أغنت قسي الغُز عنها
فليست تدفع القدر السهامُ

وقال أيضاً من قصيدة يمتدح فيها المنصور ويذكر هزيمة الأغزاز:

أنحى الزمان على الأغزاز واجتهدت
في قطع دابرهم أحداثه السود

وفي الرسائل الموحدية، التي كانت ترسل من ساحات القتال إلى أشياخ الموحدين وطلبتهم في مراكش، اشارات عدة إلى هؤلاء الغز. ففي رسالة من انشاء الكاتب ابن محشرة (١٣ شعبان ٥٨٣هـ/ ٢٣ تشرين الأول ١١٨٧م) من ظاهر قابس إلى الطلبة والموحدين والأشياخ بمراكش ـ بعد اسبوع من وقعة حامة مطماطة ـ قوله: «فقد علمتم ما كان من الأشقياء الغزيين، واخوانهم في الضلالة الميورقيين من التسحب على أرجاء هذه الجهة الأفريقية وأكنافها... وكان بقابس بنو الشقي قراقوش وأهله... ومعهم جماعة من أوباشه الذين يعتمد عليهم... فتحصنوا بقصبة منها منيعة الجوانب... وأجمعوا على الاستماتة بها... وهذه المدينة العتيقة (قابس) روح هذه الجهات الافريقية ومعناها... وما تمشي للأغزاز ـ أبادهم الله ـ ما تمشي إلا بملكها...».

وجاء في رسالة مؤرخة في ٢ رمضان ٥٨٣هـ/ ٥ تشرين الثاني ١١٨٧م ـ أي بعد اسبوعين من الرسالة السابقة ـ من انشاء ابن محشرة إلى الطلبة والموحدين والأشياخ بتونس، من ظاهر قفصة، أن الموحدين الفوا بقفصة «جملة دميمة من أشقياء الأغزاز وأتباعهم... وفي يوم الحلول بقفصة، وصل خطاب قراقوش وارساله راغباً في التوحيد (الالتحاق بالموحدين) خاضعاً... معلماً أنه إن قبلت توبته وأجيبت رغبته، جاء إلى الموحدين... مطيعاً سامعاً. ووصلت في غده أرسال أبي زيان ومخاطبته، معرفاً بركونه إلى هضبة هذا الأمر العظيم وركنه... وهو زعيم من زعماء الأغزاز يضاحي قراقوش في قدره، ويقاسمه في أمره. وكان قد انتبذ عنه أنفه من مشاركته... واستبد بطرابلس ونواحيها، وأظهر دعوة التوحيد فيها...».

وفي رسالة من قفصة، بعد استيلاء الموحدين عليها (ذو القعدة ٥٨٣هـ/ حزيران ١١٨٨م) إلى الطلبة وأشياخ الموحدين بمراكش أن التأمين اندرج على الأغزاز وأتباعهم وجميع أهل قفصة باستثناء «المرتدين المارقين والضالين الميورقيين»، وعاد إلى تلك الموحدين معقل قفصة الأشب «ولم يبق في هذه الجهات كلها من الأغزاز من ينفخ للفتنة في خرم... إذ أذهبت هذه الغزوة المباركة يوم الفتح الأعظم انجادهم وأعيانهم، وتملكت بقابس وقفصة أشداء هم وشجعانهم، فصار جماهيرهم وأهل البسالة النجدة منهم خول الموحدين وعبدانهم، واجمع منهم عندهم جملة وافرة، وجماعة ظاهرة، وأعداد جمة متكاثرة...».

وفي رسالة تالية من انشاء ابن محشرة ـ لعله صاحب كتاب «الاستبصار» ـ بتاريخ ١٠ ربيع أول ٥٨٤هـ/ ٩ أيار ١١٨٨ إلى الطلبة وأشياخ الموحدين بمراكش، من منزل أبي سعيد، «وكنا ـ وفقكم الله ـ قد عزفناكم بمن استولي عليه بقابس. . . من الأغزاز، ومن استنزل منهم بقفصة. . وقد اجتمعت منهم كتيبة جأواء، وفيلق شهباء، وجحفل بخباء، ترتعص منه الأباطح. . . وحصلوا في ملكة هذا الأمر العزيز بكافة أحوالهم، وجميع من معهم من بنيهم وأهليهم وأموالهم. . . وقد قدموا بين يدي الموحدين. . . غنماً يروق أهل المغرب منظره. . .». وألحق الأغزاز بعد استسلامهم بجيش الموحدين المرابط في افريقية، إذ تشير الرسائل الموحدية إلى «عسكر من الموحدين والأغزاز والعرب» وإلى «جيش من الموحدين والأغزاز والأعراب».

ومهما كان الدافع أصلاً لقدوم قراقوش والأغزاز من مصر إلى أفريقية، فإنه كان لقدومهم وأعمالهم الحربية في البلاد التونسية ـ وتحالفهم مع بني غانية ـ مضاعفات وآثار سيئة في ما بعد علاقات الموحدين بالدولة الأيوبية.

تأثر يعقوب المنصور ببسالة الأغزاز وفاعلية رماتهم، فحرص على تجنيدهم في جيوشه، وبالغ في اكرامهم لكسب ثقتهم وولائهم له، يذكر ابن الأثير أن أبا يوسف يعقوب المنصور سيجر الأتراك «إلى الثغور لما رأى من شجاعتهم ونكايتهم في العدو». وقد شارك الأغزاز في الغزوة الكبرى التي قادها المنصور بنفسه في غرب الاندلس، واسترد فيها مدينة شلب من أيدي الصليبيين (٥٨٦هـ/ ١١٩٠م). ولما استعرض المنصور عناصر الجند لدى عودته إلى اشبيلية «ركب السودان على النجب البيض بأيديهم الدرق، وعالى رؤوسهم طراطير الطليقان الشديد الحمرة، وصدور النجب منظومة بجلاجيل (اجراس) على شكل السفرجل، والأغزاز بضروب الحلل، وظهر مرأى تحار فيه الأبصار، وتذهل الخواطر والافكار».

ويشكو عبد الواحد المراكشي صاحب «المعجب» من الحفاوة البالغة التي لقيها الغز من جانب السلطان الموحدي يعقوب المنصور لدى وصولهم إلى مدينة مراكش ومن الامتيازات التي حظوا بها دون سائر جند الموحدين. فقد بالغ المنصور «في تكرمتهم، وجعل لهم مزية ظاهرة على الموحدين، وذلك أن الموحدين يأخذون الجامكية (العطاء) ثلاث مرات في كل سنة. . . وجامكية الغز مستمرة في كل شهر لا تختل. وقال (المنصور): الفرق بين هؤلاء وبين الموحدين أن هؤلاء غرباء، لا شيء لهم في البلاد يرجعون إليه، سوى هذه الجامكية، والموحدون لهم الاقطاع والأموال المتأصلة. هذا مع أنه أقطع أعيانهم (الغز) إقطاعاً كاقطاع الموحدين أو أوسع. فقد أقطع شعبان الغزّي بالاندلس قرى كثيرة تغلّ في كل سنة نحواً من تسعة آلاف دينار هذا خارجاً عن جامكيتهم الكثيرة التي ليس لأحد من الأجناد غيرهم مثلها». إن شعبان الذي يشير إليه المراكشي كان من أمراء الغز، يقرض الشعر، وذا ميول أدبية، وهو ابن كوجيا من غزّ الموصل، وفد على يعقوب المنصور «ورفع له أمداحاً جليلة، وقدمه على مدينة بسطة (BAZA) من الأندلس. قال أبو عمران بن سعيد: أنشدني لنفسه:

يقولون أن العدل في الناس ظاهر
ولم أر شيئاً منه سراً ولا جهراً
ولكن رأيت الناس غالب أمرهم
إذا ما جنى زيد أقادوا به عمرواً
وإلا فما بال النطاسي كلما
شكوت له يخنى يدي فصدَ اليسرى؟

وكان المراكشي يعرف شعبان الغزي، وهو يطريه إذ يقول: «ولم يرد المغرب من هذه الطائفة ـ أغني الغز ـ ألطف حساً، ولا أزكى نفساً، ولا أحسن محاضرة، ولا أطيب عشرة من شعبان هذا المذكور، ما لقيته إلا استنشدني أو أنشدني. . . وفي الجملة، كان له شغف بالآداب شديد، وكان يقرض شيئاً من الشعر، وربما ندرت له الأبيات الجيدة». ويترجم صاحب «الذيل والتكملة» لعمر بن عثمان بن محمد بن أحمد الغزي

فيقول أنه فقيه خراساني، قدم الأندلس سنة ٦٠٠هـ/ ١٢٠٣م، ودخل مالقة وغرناطة وغيرهما، وروى عنه الكثيرون، وكان من خيار الناس وفضلائهم، صحيح السماع، ثقة فيما يرويه.

وكما تقدم، فإنه بعد أن استسلم للمنصور عدد وافر من الأغزاز في قابس وقفصة، ألحقهم بجيشه، ونقلهم معه إلى مراكش، واتخذهم رماة في غزواته في الأندلس، ولذلك فإن اسم الغز كثيراً ما يتردد في كتب التاريخ الأوروبية في القرون الوسطى ضمن جيوش الموحدين المحاربة في الأندلس. وكان لرماة الغز في جيوش الموحدين شهرة رماة مدينة سبتة وكان الواحد منهم يحمل قوساً عُرف بالقوس الغزي، وكانوا يحتلون الصفوف الأمامية في الجيش، ودورهم شبيه بدور المدفعية في الجيوش الحديثة، إذ برشقهم النبال على صفوف الأعداء كانوا يمهدون لتقدم الفرسان والمشاة. وقد نوه يعقوب المنصور بالغز في وصية حين قال «وهؤلاء الأغزاز أمرنا لهم بهذه البكرة يأخذونها، فاتركوها على ما رتبنا وربطنا، لأن الموحدين لهم سهام يرجعون إليها، وليس للأغزاز سهام».

جـ ـ بعد الموحدين

يرد ذكر الغز في جيوش الدول التي أعقبت الموحدين في المغرب، بعد منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، كبني مرين في فاس، وبني عبد الواد (بني زيان) في تلمسان، والحفصيين في تونس.

فقد صار إلى الأمير المريني يحيى بن عبد الحق ـ بعد أول انتصار له على الموحدين ـ كتيبة الروم والناشبة من الغز». وساهم رماة الغز في الغزوات الأربع التي قادها في الأندلس أول سلاطين بني مرين أبو يوسف يعقوب وفي أحدى هذه الغزوات عند مهاجمة شريش «تقدمت الأغزاز ورماة المسلمين فرشقوهم بالنبال، ثم رجعت عليهم خيل بني مرين والعرب، فهزم النصارى». وفي غزاة في الاندلس لثاني سلاطين بني مرين، أبي يعقوب يوسف، «خرج شيخ الأغزاز قاصداً في مئة فارس إلى قلعة الوادي (Alcala del Rio)فأغار عليها وقاتلها، فقتل على بابها ما يزيد على سبعين «علجاً وأسر كذلك».

ويورد لسان الدين بن الخطيب ـ الأديب والوزير الغرناطي، وكان لاجئاً بمدينة فاس ـ وصف شاهد عيان لجيش السلطان أبي سالم المريني (سنة ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م) فيقول: «تقدمت الجمع كراديس الغز الرماة الناشبة، بين أيديهم قوم من مشاهير الميدان وذوي الثقافة». كما يبدو أن بعض فرق الجيش المريني تأثرت بالأغزاز زياً وزحفاً للقتال، ففي لقاء مع جيش لأحد الثائرين عليه (٧٦٣هـ/ ١٣٦١م)، أمر السلطان المريني من في جيشه «من القبيل المريني بالمناوشة والاختصاص بباكورة اللقاء، ثم أردفوا بالناشبة ورماة القسيّ العربية، فرجفت راياتهم على شأن غز المشارقة، من المزمار والطبل، وحمل جمة الشعر في أرنية سنان الراية».

ولما شيد السلطان المريني أبو يوسف بن عبد الحق فاس الجديدة (المدينة البيضاء) سنة ٦٧٤هـ/ ١٢٧٦م، أمر بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام منفصلة: القسم الأول للقصور الملكية، والثاني اصطبلات كبيرة للخيول، «أما القسم الثالث، فقد أعدّ لسكنى الحرس الخاص بالملك، وكان يومئذ مؤلفاً من المشارقة (الأغزاز) المسلحين بالقسي، لأن استعمال قاذفات البارود لم يشع بعد في البلاد، وكانوا يتقاضون مرتباً عالياً من الملك... ويشغل اليهود في أيامنا هذه (أوائل القرن السادس عشر) جزء المدينة الذي كان مقاماً قديماً لحرس الرماة».

ويبدو أنه كان للأغزاز مقابر خاصة بهم إذا أخذنا بما يذكره ابن أبي زرع الفاسي من أنه في سنة ٧١٩هـ/ ١٣٢٠م، أمر السلطان أبو سعيد «ببناء الجبوب برأس قبور الأغزاز، فبنيت».

وكان للسلطان أبي حمو صاحب تلمسان قائد غزي

هو موسى بن علي عهد إليه أكثر من مرة بقيادة جيش الأمير في حروبه مع المرينيين والحفصيين. وكان ليغمر أسن الزياني فرقة من الغز ورثها عن الموحدين وآخرى من الأكراد قدمت بعد استيلاء هولاكو على بغداد (٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م)، ويبدو أن الجماعتين اندمجتا آخر الأمر. ولعل هذا الاندماج يفسر السبب الذي من أجله عرف موسى بن علي بالكردي والغزي في آن واحد.

أما الحفصيون في تونس، فكان جندهم متعدد الأجناس، من بينهم على عهد أول سلاطينهم أبي زكريا (حكم ١٢٢٨ ـ ١٢٤٩م) «جموع من الغز القدماء الذين هاجروا إلى المغرب في مدة بني عبد المؤمن (الموحدين)، ونحو ألف فارس من المماليك الأتراك، ابتيعوا من مصر».

هذا، ولم يفقد الأغزاز أهميتهم في جيوش المغرب إلا بعد ظهور الأسلحة النارية، وأصبح يشار إليهم منذ القرن السادس عشر باسم الأتراك. يقول المستشرق الهولندي دوزي (Dozy) أن الغز فقدوا منذ القرن السابع عشر المكانة المرموقة التي كانوا يحظون بها في جيوش المغرب، وأصبح يعهد إليهم بتكبيل السجناء بالحديد، وضربهم بالسياط ثم بجزّ رؤوسهم. ويذكر أن اللغة البرتغالية احتفظت بكلمة (algoz) بمعنى الجلاّد.

أمين الطيبي

العثمانيون

كان من القبائل الوثنية التي فرت أمام المغول قبيلة صغيرة يتزعمها أميرها سليمان شاه الذي انتقل بجماعته نحو الغرب، ولكنه لم يتم الطريق إذ غرق في مياه نهر الفرات عندما أراد اجتيازه، ولا يزال قبره قائماً هناك. فتابع ابنه أرطغرل سيره بالقبيلة نحو الشمال حتى وفدوا الأناضول في عهد السلطان السلجوقي علاء الدين الأول، فاستقروا في المنطقة الشمالية الغربية وتوفي أرطغرل سنة ٦٨٧هـ.

وبعد أرطغرل خلفه على زعامة القبيلة ابنه عثمان، وكان الرعي هو المهنة التي يزاولونها، ولما عاشوا في بيئة إسلامية، فقد دخلوا في الإسلام ولم يكن تحت إمرة عثمان وقتذاك سوى ٤٠٠ فارس ومع ذلك استطاع فتح مدينة قره حصار واتخذها قاعدة له. وبعد مداهمة المغول للسلاجقة عام ٦٩٩هـ، أعلن عثمان استقلاله بماتحت يده من الأرض، بل جاء امراء البيت السلجوقي ليعيشوا في كنفه وبالوقت نفسه أصبح ملاذاً للمسلمين جميعاً الذين يعيشون في تلك الديار أو الذين يفرون من وجه التتار.

وإلى عثمان هذا ينتسب العثمانيون ودولتهم «العثمانية».

توفي عثمان عام ٧٢٧هـ فخلفه ابنه أورخان الذي تمكن من فتح بروسه وأنقره وإزمير، وأسس الجيش الانكشاري وتوفي عام ٧٦١هـ، وخلفه ابنه مراد الأول، فتخطى مضيق البوسفور ومنطقة القسطنطينية واتجه نحو أوروبا يفتح في أراضيها. وجاء بعده ابنه بايزيد الأول الذي اضطر أن يلتفت الى الشرق ليلاقي تيمورلنك الذي يتقدم جحافل التتار، وقد هزم العثمانيون أمام تيمور، وذهب سلطانهم بايزيد أسيراً، وحمله تيمورلنك معه وذلك عام ٨٠٥هـ. واختلف أبناء بايزيد على الحكم بعد جلاء تيمور وإن تم الأمر أخيراً المحمد الأول بن بايزيد، واستمر فيه حتى عام ٨٢٥هـ حيث استطاع أن يوحد ما افترق من البلاد، وجاء بعده ابنه مراد الثاني حتى عام ٨٥٥هـ ثم تسلم الأمر ابنه محمد الثاني الذي عرف بالفاتح حيث تم على يديه فتح مدينة القسطنطينية عام ٨٥٧هـ وأصبح اسمها إسلام بول (استانبول) وكانت هي وما حولها المنطقة الوحيدة التي بقيت للدولة البيزنطية. وتوسع محمد الفاتح في أوروبا إذ دانت له معظم شبه جزيرة البلقان. وبعد محمد الفاتح جاء ابنه بايزيد الثاني عام ٨٨٦هـ، واستمر في الحكم حتى جاء السلطان سليم الأول ابنه عام ٩١٨هـ، وبقي نزاعه مع أخيه أحمد مدة عام كامل ثم استتب له الأمر.

وبعد أن استتب الأمر للسلطان سليم غير الخطة

التي سار عليها العثمانيون قبله إذ كانت وجهتهم أوروبا، واتجه نحو الشرق، يحارب الصفويين ويقاتل المماليك، فانتصر عليهم ونادى نفسه خليفة.

مات السلطان سليم الأول عام ٩٢٧هـ، وخلفه ابنه السلطان سليمان الذي عرف باسم القانوني، وقد وصلت الدولة العثمانية أيامه الى أزهى مجدها وأكبر قوتها وأكثر اتساع لها إذ تم له ضم البلاد العربية كلها ودقت جيوشه أبواب فيينا عاصمة النمسا.

ضعفت الدولة العثمانية بعد السلطان سليمان وإن استطاعت في بعض الفترات أن تنهض من كبوتها، وأن تسير الجيوش للفتح، واستطاعت أن تحاصر مدينة فيينا عام ١٠٩٥م.

بالوقت نفسه كانت أوروبا تنهض من كبوتها وتقف على قدميها بقوة واتجهت نحو الدولة العثمانية وأراضيها تريد تحقيق مصالحها ومد نفوذها، ولكن اختلاف الدول الأوروبية فيما بينها جعل عمر العثمانيين يطول. كانت انكلترا تريد اقتطاع أكبر جزء من أراضي العثمانيين، وتريد المحافظة على طريق الهند عن طريق سيطرتها على مصر بالدرجة الأولى. وكذا كانت مصالح فرنسا التي تنافس انكلترا في كل مكان وبخاصة في مصر، هذا اضافة الى النمسا وبروسيا والدويلات الايطالية وبخاصة جنوى والبندقية.

أما روسيا فإنها ترى احتلال القسطنطينية، والسيطرة على المضايق (البوسفور، والدردنيل) وتنادى بهذا الرأي صراحة.

واستطاع سلاطين بني عثمان أن يحتفظوا بمركزهم بما اتخذوه من سياسة وما ساروا عليه من مرونة وما عرفوه من تضارب مصالح الدول الأوروبية وإن اضطروا في بعض الأحيان أن يوقعوا بعض المعاهدات الإفرادية ويتركوا نتيجتها بعض أملاكهم أو يتنازلوا عن بعض سيادتهم على أجزاء من دولتهم كمعاهدة قينازجة[1] ومؤتمر برلين[2]، وقد تكون بعض المعاهدات السرية التي تتنازل فيه الدول العثمانية لإحدى الدول الأوروبية عن بعض القواعد في سبيل حمايتها ولقاء الوقوف بجانبها.

وكانت خاتمة الدولة العثمانية بدخولها في الحرب العالمية الثانية الى جانب المانيا حيثي انتهت بهزيمتها وهزيمة حلفائها. واستطاع مصطفى كمال النجاح في ثورته على اليونان ثم ألغى السلطنة والخلافة وادت تركيا جمهورية علمانية.

نشوء الدولة وتوسعها

قامت الدولة العثمانية، على ما أثبتت الروايات علمياً، سنة ١٣٠٢م على أيدي عثمان. وكان ذلك في غرب آسيا الصغرى، وتوسعت في هذه الرقعة شرقاً بعض الشيء.

وبعد ذلك بفترة قصيرة عبر العثمانيون البحر الى أوروبا واستولوا على رقعة واسعة في البلقان. واثار تقدمهم خشية بعض الأمراء الأوروبيين فهيأوا حملة اتجهت نحو الحدود العثمانية.

لكن هذه الحملة انكسرت في نيكوبوليس سنة ١٣٩٦، فكان ذلك إيذاناً بتوسع آخر نحو أواسط أوروبا. لكن حملة تيمورلنك المغولي على الشرق وصلت آسيا الصغرى واشتبك مع بايزيد في معركة أنقرة (١٤٠١) وكسر الأخير وأسره خصمه.

لذلك فإن الأمر اقتضى من الحكام التوقف بعض الشيء عن الفتوح وإعادة ما كان قد ضاع منهم (موقتاً).

---

(١) معاهدة قينارجة: معاهدة وقعت بين الروس والعثمانيين عام ١١٨٨هـ تنازلت فيها الدولة العثمانية عن ميناء آزوف فصار لروسيا قواعد حربية على هذا البحر، كما اعترفت باستقلال تتار القرم، ومنحت أسطول روسيا حق المرور في المضائق، كما بنت الدولة كنيسة في استانبول، وأصبحت روسيا حامية جميع النصارى الأرثوذكس في الدولة العثمانية.

(١) مؤتمر برلين: عقد عام ١١٩٢هـ وفيه حققت الدول الأوروبية بعض مصالحها في الدولة العثمانية إذ أخذت فرنسا تونس وإنكلترا قبرص.

وعلى ما يمكن أن يحدث في أسرة ملكية لم يكن لولاية العرش، عند وفاة السلطان، ضابط، قامت خصومات ونزاعات، داخل الأسرة. لكن لما سويت الأمور، وفي أيام محمد الفاتح وبايزيد (١٤٥١ ـ ١٥١٢) عادت الدولة الى التوسع، فافتتحت القسطنطينية (١٤٥٣) ـ وجعلت العاصمة ـ واحتلت اجزاء في شرق آسيا الصغرى وفي البلقان في اتجاه أواسط أوروبا.

وحري بالذكر أنه خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر انصرف السلاطين العاقلون الى تنظيم للامبراطورية كان أساسه الشريعة، إلا أن الأعراف المحلية أخذت في الإعتبار في الولايات الأوروبية وكان أساس الإدارة السلطة المطلقة للجالس على العرش يساعده وزير أكبر.

وكان ذراع الدولة الحربي اساسه الجيش بفرسانه ومدفعيه، وبالإنكشارية (المشاة) الذي قام تنظيمهم في هذه الفترة. وكان ثمرة عناية بالبلاد المفتوحة من حيث تقسيمها ولايات وسناجق وتعيين حكام أتراك لأكثرها بحيث يكون الى جانب هؤلاء الحكام قضاة ينظرون في ظلامات الناس.

والمقولة المهمة هو ان الفتوح العثمانية وضعت حداً للفوضى في آسيا الصغرى والبلقان.

العصر الذهبي للامبراطورية العثمانية

يمثل القرن السادس عشر العصر الذهبي في تاريخ الدولة العثمانية. ففيه تولى العرش سليم الأول (١٥١٢ ـ ١٥٢٠) وسليمان القانوني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦) وسليم الثاني (١٥٦٦ ـ ١٥٧٤)، ومراد الثالث (١٥٩٥ ـ ١٦٠٣) وفيه تم فتح بلاد الشام (١٥١٦) ومصر (١٥١٧) وترحيب شريف مكة بالسلطان سليم وقبول سيادته، وفتح اليمن والعراق وشمال افريقيا (سوى المغرب) وقبرص ورودس وهنغاريا وجوارها. وحاصرت الجيوش العثمانية فيينا.

لكن الأمر لم يقتصر على الفتوحات، فقد عرفت هذه الفترة تنظيماً للدولة أساسه ان السلطة كانت بيد السلطان الذي كان جيشه قوياً واسطوله ناجحاً في البحر المتوسط وكانت الولايات وبخاصة العربية منها، تقبل بلاد الشام ومصر) من حكم المماليك، والتي ضبطت، لبعض الوقت على الأقل، تصرف رجال الزعامات المحلية، ولو انها لم تقض عليهم. وكان الإنكشارية وهم درع السلطان داخلاً وخارجاً، بعد منتظمين.

ومما هو مهم في هذه الفترة تطور التجارة مع اوروبا والنشاط الاقتصادي الفلاحي في الولايات. ويمكن القول إجمالاً بأن الدولة وكان هذا أسلوب العصر، كانت تسيطر على الناحيتين، التجارية والزراعية.

وبسبب اهمية الإتجار مع الأجانب في هذه الفترة، وهو اصلاً إستمرار الى ما كان قبلاً، يجدر بنا أن نذكر ان التجار الأجانب في القرن السادس عشر كانوا البنادقة والجنويين والراغوسيين والملدافيين والفلاخيين والبولونيين والمسكوبيين (الروس): الجماعات الثلاث الأولى بحراً، والباقون براً. لكن فرنسا أخذت تنافس في التجارة البحرية.

وفي سنة ١٥٣٦ عقدت معاهدة بين سليمان القانوني وفرنسوا الأول تعطي التجار الفرنسيين بعض الإمتيازات واهمها أن يكون لفرنسا قناصل في استانبول والاسكندرية وطرابلس (لبنان) والجزائر؛ وقد عين هؤلاء سنة ١٥٦٩ فكان هذا تثبيتاً للوجود الفرنسي سياسياً بثوب تجاري. وفي أواخر القرن السادس عشر كان الفرنسيون قد حلوا محل البنادقة، أقوى تجار البحر المتوسط، وكانت السفن الانكليزية والهولندية تتاجر تحت العلم الفرنسي.

لكن الإنكليز تدبروا أمرهم بين ١٥٨٠ و١٥٨٣ فصارت لهم إمتيازات مثل الفرنسيين وفي سنة ١٦١٢ جاء دور الهولنديين ولنذكر أن معاهدة سنة ١٥٣٦ توسعت بنودها وامتيازاتها تدريجاً بحيث أصبحت أساس «الإمتيازات الأجنبية» في ما بعد.

والمتاجر التي كانت تنقل الى أوروبا في هذه الفترة تشمل الكثير من الصناعات الشامية ـ الأقمشة والأدوات النحاسية والسيوف. والمواد الخام وأهمها الزيت والسكر ورماد كان يستعمل في صناعة الزجاج في أوروبا. أما التجارة الشرقية، في مصر وبلاد الشام، فكان يدخل فيها الأقمشة الثمينة والتوابل والعطور والحلى والأصبغة.

وفي القرن السادس عشر كان ثمة نقدان فضي وذهبي، ويسمى الأول أقجة، وهو الشائع إستعمالاً، فالذهب كان ظهوره قليلاً. وكانت عملات الدول الأجنبية مقبولة في التجارات الكبيرة.

وقد رأينا ان ننقل هذا الجدول للنقد الفضي لتبيان تدهور قيمة النقد:

١) بين ١٤٩١ و١٥٦٦ يسك من مئة درهم فضة ٤٢٠ أقجة (في الأقجة الواحدة ٧٣١، غرام فضة).

٢) ١٥٦٦ يسك من مئة درهم فضة ٤٥٠ أقجة (في الأقجة الواحدة ٦٨٢. غرام قضة).

٣) ١٥٨٤ ـ ١٥٨٦ يسك من مئة درهم فضة ٨٠٠ أقجة (في الأقجة الواحدة ٣٨٤. غرام فضة).

٤) ١٦٠٠ (في الأقجة الواحدة ٣٢٣. غرام فضة).

٥) ١٦٨ (في الأقجة الواحدة ٣٠٦، غرام فضة).

قطعة نقد الذهب تساوي ٣،٥١٧ غرام.

١٤٩١ ـ ١٥١٦ ٥٢ أقجة.

١٥١٧ ـ ١٥٤٩ ٥٥ أقجة.

١٥٥٠ ـ ١٥٦٦ ٦٠ أقجة.

١٥٧٤ ـ ١٥٩٥ ١٢٠ أقجة.

القرن السادس عشر كان عصر القوة العظمى التي بلغتها الدولة العثمانية لكن القرن نفسه كانت فيه عناصر الضعف التي نخرت جسم الإمبراطورية في ما بعد. ومما يلفت ان تدني قيمة النقد بدأت سننة ١٤٦٦ واستمرت في الهبوط وهو أول إشارات التصدع.

وهناك ثقل الضرائب الأمر الذي اقتضته الحملات العسكرية الكثيرة. صحيح أن هذه وسعت حدود الإمبراطورية، لكن هذا التوسع اقتضى نفقات باهظة اتعبت السكان. ومع أن الإنكشارية كانوا منضبطين في هذا القرن فإنهم بدأوا، في مطلع القرن التالي، يصبحون عنصراً مزعجاً للدولة في العاصمة والولايات.

الدولة العثمانية في الميزان

في معركة ليبنتو البحرية (١٥٧١) كانت خسارة الدولة تامة، لكن هذه كانت بعد قوية بحيث أن المعركة لم تؤثر كثيراً في إضعاف الإمبراطورية. لكن في سنة ١٦٢٢ قامت ثورة ضد السلطان لم تنته بعزله فحسب بل بقلته. وكان هذا يحدث للمرة الأولى. وهنا يبدأ قرنان (السابع عشر والثامن عشر) هما فترة كانت الدولة فيهما في الميزان.

صحيح أن الدولة العثمانية استطاعت أن تحتل العراق نهائياً وتحتل جزءاً من اذربيجان وجزيرة كريت، لكن في مقابل ذلك، كانت الخسارة كبيرة في أوروبا، وحتى اذربيجان إضطرت الى إعادتها الى الصفويين في معاهدة قصر شيرين (١٦٣٩).

وكانت خسارتها في أوروبا كبيرة فقد استعادت النمسا (معاهدتي كارلوفتز ١٦٩٩ وبساروفتز ١٧١٨) اكثر الأملاك العثمانية في أواسط أوروبا. واستعادت روسيا (معاهدة كوجك قنارجه ١٧٧٤) أجزاء كبيرة في شمال شرق الإمبراطورية.

ففي الوقت الذي كانت فيه الدول الأوروبية تبني نفسها وتقوي إدارتها ووسائل القتال، كان السوس ينخر في جسم الدولة العثمانية ومع ان الفترة عرفت محاولات للإصلاح أيام عثمان الثاني (١٦١٨ ـ ١٦٢٢) وأيام الوزراء كوبرلي (١٦٥٦ ـ ١٦٨٣) فقد انتهت هذه المحاولات بالفشل.

وثمة نقاط أربع نود أن نشير اليها، من دون تفصيلها وهي:

أولاً: أن السلطان، الذي كان ان يعتبر من قبل شخصاً مقدساً تقريباً، أصبح ينظر إليه أنه أمير عادي (ومن ثم يمكن قتله ١٦٢٢).

ثانياً: أن عدد الرحالة والزوار الأجانب إزداد في هذه الفترة، وأصبح بإمكانهم الإطلاع على نواحي الضعف الداخلي.

ثالثاً: أن ما كان أمراً إقتصادياً عادياً يفيد من الفريقان الأوروبي والعثماني (ولو أن فائدة الأول أكبر) أصبح في هذه الفترة «إمتيازات» سياسية، بحيث اخذت الدول الأوروبية تتدخل في شؤون الدولة العثمانية، لا في الولايات وبين الأقليات فحسب، ولكن حتى في البلاط نفسه.

رابعاً: أن الهالة التي كانت تحيط بالدولة العثمانية من أنها لا تقهر، زال ألقها.

«لما عقدت معاهدة كارلوفتز (١٦٩٩) بدا أن الإمبراطورية العثمانية لم تعد لها القوة الكبيرة التي عرفتها الأيام السابقة».

الولايات العثمانية

كانت الإمبراطورية العثمانية في القرن السادس عشر أوروبية عربية، لكنها خسرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر أجزاء كبيرة من املاكها الأوروبية، فأصبحت شرقية الطابع عربيته، وكان أكثر سكانها من المسلمين. ومع أنه ثمة فصل طويل عن الولايات البلقانية، فإننا نكتفي هنا بالإشارة الى بضعة أمور مهمة تتعلق في أيام السيادة العثمانية الواسعة هناك. فقد كانت الشعوب الأوروبية داخل الدولة متعددة الأعراق واللغات والتاريخ والثقافة. ورأت الدولة ان تراعي هذا الأمر فتركت لكثير من هذه الشعوب نوعاً من الحكم الذاتي.

لكن الهجمات الأوروبية وما تتطلبه عملية الدفاع عن الدولة من نفقات حملت الدولة على الضغط على الشعوب مالياً. وازداد تدخل الدول الأوروبية حتى انتهى الأمر بخروج الكثير من الولايات عنها.

وفي القرن التاسع عشر قامت الحركات القومية بانتفاضات، بمعونة أوروبا. فخرجت اليونان والمناطق المجاورة عن طوق الدولة.

لكن الأمر اختلف بالنسبة للمناطق العربية، فقد ظل أكثرها تحت الحكم العثماني حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

لكن المشكلات التي لقيتها الدولة، في إدارة الولايات، كانت كبيرة. منها ما يتعلق باضطراب الإدارة المركزية الذي أدى الى تبديل الولاة بحيث أن القاهرة تولى أمرها بين سنتي ١٥١٧ و١٧٨٩ من الولاة ١١٠ (وكان الوالي يسمى باشا)، وعرفت حلب بين سنتي ١٧٠١ و١٧٥٠ ثلاثة وأربعين، «باشا»، ودمشق بين سنتي ١٥١٦ و١٦٠٠ تسعة وثلاثين، وفي القرن الثاني حكمها ٦٥ باشا، وولي أمر صيدا في النصف الأول من القرن الثامن عشر أربعون باشا.

وظل المماليك حكام مصر الفعليين حتى مجيء بونابرت سنة ١٧٩٨. وجميع الباشاوات كانوا اتراكاً. ومثل ذلك يقال عن الدفتردار (وهو مدير المالية) والقاضي وقائد الأوجاق الذين كانوا يرسلون من استانبول.

وشر ما يدل على ضعف الإدارة المركزية سوء تصرف الإنكشارية خصوصاً في بلاد الشام. فضلاً عن إستمرار عدد من زعماء القبائل والمناطق بالإستبداد بالسلطة.

وقد جربت الإدارة المركزية أن تهتم بالمالية، لكن النفقات الكثيرة للإدارة المركزية والمحلية جعلت الضرائب عبئاً ثقيلاً على كاهل السكان. وانتهى الأمر بانتشار الإلتزام سبيلاً لتحصيل الضرائب. ذلك بأن يفرض على كل أرض مبلغ من المال يلتزم أحد أصحاب النفوذ دفعه للدولة ويحصل هو أضعاف ذلك لنفسه.

عندنا أرقام عن الضرائب التي كانت بعض الولايات تدفعها للدولة. في أواخر القرن الثامن عشر كان

يتوجب على مصر ان تدفع خراجاً للدولة مقداره ٨٧ مليون بارة، يضاف اليه ٤٩ مليوناً للوالي. أما «البراني» فكان يبلغ ٢٧٤ مليوناً.

فيكون المجموع ٤١٠ مليوناً من البارات، وكان الفلاح في فلسطين يدفع بين سد نتاجه وربعه (رسمياً) في أواسط القرن الثامن عشر.

وفي الفترة نفسها دفع الفلاح التونسي بين ٢٠ و٢٥ في المئة من ريعه. لكن شر ما كان يصيب الجميع هو، «البلص» الذي يفرضه الباشا لمناسبات مختلفة.

ولكن مع هذا التفسخ الذي يبدو في إدارة الدولة، فقد كانت هناك أمور تربط بين أجزاء الإمبراطورية. أولها: التلاحم الديني والخلقي باعتبار الدولة العثمانية حامية للإسلام والمسلمين في وجه الهجوم الأوروبي العنيف في القرن التاسع عشر خاصة. وثانيها: الروابط التجارية بين الولايات.

ففي آخر القرن الثامن عشر كانت مصر لها تجارة ناجحة، فكان منها ٣٠ في المئة مع الشرق و٥٠ في المئة مع الولايات العثمانية و١٨ في المئة فقط من أوروبا، وقد صدرت مصر وخصوصاً القاهرة الى افريقيا الشمالية نسيجاً بقيمة ١٢٥ مليون بارة، وإلى سورية بنحو ٥٦ مليون بارة، وكانت القاهرة السوق الرئيسية للبن الذي يحمل إليها من اليمن.

وثالث ما كان يربط هذه الولايات ببعضها: الحج الى بيت الله الحرام. فقد كانت دمشق والقاهرة مركزين لتجمع الحجاج، وكان على الوالي (أو من يتصدر لذلك من الزعماء في بلاد الشام) تأمين سفر الحجاج، وكان السلطان شديد العناية بهذا الأمر، حتى أنه كان ينتظر من أمير الحج ان يدفع «الصرة (وهي مبلغ من المال) للقبائل التي تقيم على طريق الحج دفعاً لأذاها وشرها (كان يدفعها باسم السلطان). ولا بد من الإشارة الى الثورات المختلفة التي عرفتها بلاد الشام ومصر في القرن الثامن عشر مثل أحمد باشا الجزار وظاهر العمر وعلي بك الكبير ومحمد أبو الذهب، وقد استطاعت بعض الأسر تمكين نفسها في حكم أجزاء من البلاد مثل آل العظم في دمشق والجليلي في الموصل.

أما الشمال الافريقي فقد قامت فيه الدايات في الجزائر والبايات في تونس والقرملية في ليبيا وأخيراً جاء استقلال محمد علي باشا في مصر في القرن التاسع عشر.

إلا أن أوروبا لم تسمح للدولة بأن تجمع انفاسها. فالقرن التاسع عشر شهد الضغط الشديد على الدولة فأحتلت فرنسا الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) وبريطانيا مصر (١٨٨٢).

والواقع هو أنه من الغرابة بمكان أن الدولة العثمانية صمدت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

نهوض الفن العمراني العثماني وهبوطه

لدراسة تاريخ المساجد العثمانية ومراحل تطورها وازدهارها، لا بد أن نسلط الضوء سريعاً على تاريخ هذه الدولة، بنشأتها وتوسعها الذي دام ستة قرون حافلة بالمعارك والفتوحات في أنحاء العالم.

وهي الدولة التي كان لبعض سلاطينها سليم وسليمان القانوني ومحمد الفاتح وعبد الحميد الدور الرئيسي في تغيير مجرى التاريخ عموماً، والإسلامي خصوصاً.

يعود تاريخ العثمانيين الى قبيلة صغيرة مؤلفة من أربعة آلاف إنسان تدعى قايي، هاجرت من آسيا الوسطى هرباً من المغول التي كان يتزعمها جنكيز خان، في الربع الأول من القرن الثالث عشر الميلادي. ترأس هذه القبيلة كوندوز ألب وخلفه ابنه أرطغرل والد مؤسس الدولة العثمانية الأمير القبلي عثمان.

إن الانطلاقة الحقيقية لهذه العشيرة كانت في منح سلطان قونية السلجوقي أرضاً (تقع في الشمال الشرقي من تركيا حالياً، وعلى الحدود بين سلطنته والامبراطورية البيزنطية) لهذه القبيلة تعبيراً عن شكره لهم لمساندته في محاربة جلال الدين خوارزمشاه خاقان

تركستان، ثم عين عثمان أميراً على قبيلته بعد وفاة والده ارطغرل عام ١٢٨١م. وعلى رغم صغر سنه وكونه أصغر إخوته، اختازوه لذكائه وقوته وتميزه عن الآخرين.

كانت مساحة الإمارة حينها ٤٨٠٠ كيلومتر مربع. وبوفاة عثمان عام ١٣٢٦، تسلم ابنه اورخان الحكم بينما كان يحاصر مدينة بورصة، وفتح المدينة لتصبح عاصمة للدولة العثمانية بل وصارت مسرحاً لآثار عثمانية لا تزال الى يومنا.

بوفاة أورخان بن عثمان، تولى مراد الإمارة العثمانية عام ١٣٦٠م. وفي العام نفسه فتح ادرنة، لتكون عاصمة الدولة العثمانية بدلاً من بورصة.

في عام ١٣٨٩م استشهد الأمير مراد الأول غدراً إثر طعنة بخنجر مسموم من أحد الجنود الصرب الجرحى، بعد نصره على ملك الصرب وأمراء البانيا في منطقة قوصووه. ويقال انه إثر هذه الحادثة تحول العلم التركي الى اللون الأحمر وبداخله هلال ونجمة (العلم الحالي لتركيا). ثم تولى الحكم بايزيد ابن مراد الأول فتحولت الإمارة الى دولة في عهده (عام ١٣٩٦م) وبات أول سلطان عثماني، بعد انتصاراته في أوروبا الشرقية.

في تلك الفترة أرسل بايزيد الى الخليفة العباسي في القاهرة أنباء انتصاره، فاعترف به المتوكل كسلطان على إقليم الروم مرسلاً له تشريفاً وخلعة وسيفاً، تعبيراً عن اعترافه له بلسطنته.

بداية النهضة العمرانية

منحت انتصارات السلطان بايزيد المتلاحقة الدولة الازدهار والنشاط من الناحية العمرانية.

أهم نموذج عمراني لتلك الفترة هو جامع بورصة الكبير الذي أمر السلطان بايزيد بتشييده عام ١٣٩٦م. فالجامع مستطيل الشكل (٥٦ × ٥٨ متراً). مقسم إلى عشرين وحدة متساوية بواسطة ١٢ دعامة. مما أطلق على هذا النوع من العمارة العثمانية اسم الوحدات فجميعها مسقوفة بقبب متساوية الشكل.

يتم الدخول للجامع عبر ثلاثة أبواب موزعة على جوانبه الثلاثة لتقودنا الى الشادروان الواقع في وسط الوحدة الموجودة في الصف الثاني بعد المدخل الرئيسي مباشرة لتضفي على المكان الروعة والحركة، مع تدفق مياهها عبر ثلاثة مستويات ينخفض مستواها بدرجتين عن الوحدات الأخرى، ويلتف حولها المصلون للوضوء، مما جعل أرضيتها رخامية. أما قبتها فمغطاة بغطاء زجاجي لتكون أشبه بالفناء الداخلي، علماً أن كلمة شادروان فارسية الأصل ومعناها حوض الماء الذي يقام في المساجد للوضوء أو لتزيين حدائق القصر.

للجامع مئذنتان فوق الركنين الشمالي الشرقي والشمالي الغربي، وقد زينت جميع جدران الجامع بآيات قرآنية مخططة بشكل فني ومتناظر.

كما انتشر في تلك الفترة نموذج ناضج للمساجد العثمانية في بورصة بتخطيط الحرف (T) المقلوب. وهناك الشكل البسيط للمساجد، الشكل المربع بجدران حجرية ومداميك آجر حيث القبة على البناء مباشرة. انتشر هذا الشكل طيلة القرون الستة للحكم العثماني لسهولة إنشائه. وسمي بالوحدة الواحدة المقببة. كانت هذه المرحلة بمثابة البدايات لظهور الشكل الرئيسي للمساجد العثمانية التي تميزت بالبساطة مع التأثر الملحوظ بالعمارة السلجوقية.

وفي مدينة أدرنة ظهرت منشآت معمارية اقامها السلطان مراد الثاني بعد عام ١٤٣٤م. أعتمد الشكل العام لهذه المساجد على فكرة تخطيط المسجد بالحرف (T) المقلوب كمبنى المرادية الذي أمر ببنائه السلطان مراد عام ١٤٣٤م. فللمبنى قبتان واحدة تلو واحدة وإيوان بقبة في كل جانب، أما القبة الرئيسية فتقوم على مثلثات منشورية.

استعملت البلاطات الملونة باللون الأزرق الداكن والفاتح بكثرة في تغطية المحراب والجدران. وتحمل

هذه البلاطات اشكالاً تزيينية لوريدات صغيرة وأوراق نباتية.

في عام ١٤٤٧م تم الانتهاء من انشاء جامع أوج شرفلي (معناه الشرفات الثلاث) وسمي بهذا الاسم لأن إحدى مآذنه الأربع لها ثلاث شرفات وارتفاعها ٦٧،٧٥ متر وهو أعلى ارتفاع تصل اليه العمارة العثمانية في بناء المآذن لتلك الفترة.

يعتبر جامع أوج شرفلي نموذجاً مهماً وجديداً بشكل مخططه العام. إذ ظهرت قبة رئيسية ضخمة قطرها ٢٤،١٠ متر، مرتكزة على دعامات سداسية الاضلاع وبعقود مدببة. وأضيفت قبتان في كل جانب للقبة، قطر الواحدة منها ١٠،٥٠ متر، لتزيد من المساحة. ظهر أيضاً صحن الجامع بشكله المستطيلي وحوله البوائك وفي وسطه الشادروان.

تعددت أساليب عمارة مآذنه الأربع الموزعة في أركان الصحن، فالأولى ذات قنوات حلزونية والثانية عمودية والثالثة لها أشكال معينات أما الرابعة فلها ثلث شرفات للمؤذن، وبداخل المئذنة سلم مستقل الى كل مطاف.

الطابع البيزنطي في المرحلة الانتقالية

فتحت صفحة وضاءة مشرقة في تاريخ الدولة العثمانية، وفي تاريخ العالم الإسلامي، بفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م على يد السلطان محمد الفاتح، بعد استعدادات عثمانية دامت أعواماً من التخطيط والتحضير، على رغم محاولات سابقة للخلفاء العرب العثمانية في محاصرتها، بعدما بشر الرسول محمد ﷺ بهذا الفتح قائلاً: (لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش). ونذكر من أهم الصحابة الكرام أبا أيوب الأنصاري الذي توفي وهو يحاول فتح القسطنطينية وقد دفن هناك. وبدخول السلطان محمد الفاتح توجه الى كنيسة أيا صوفيا مصلياً ومعلناً تحويل هذه الكنيسة الى جامع تقام فيه الصلاة. وتم إنشاء أربع مآذن على زوايا الجامع خلال فترات زمنية متفرقة.

وتأثرت عمارة المساجد العثمانية بشكل هذه الكنيسة ذات الطابع البيزنطي بقبتها الضخمة وارتفاعها الشاهق إذ يبلغ قطر قبتها ٣٠،٩ متر وارتفاعها ٥٥،٩٢ متر من الأرض الى عقدة القبة.

فاقتبس العثمانيون طريقة التسقيف بالقباب البيزنطية للحصول على مساحات واسعة في بيت الصلاة. وبلغ عدد المساجد التي بنيت في فترة حكم السلطان محمد الفاتح والتي دامت ثلاثين عاماً ٣٠٠ مسجد بالاضافة للمدارس والقصور والحصون والقلاع.

واستحدثت العمارة العثمانية فناً خاصاً بها مع منتصف القرن الرابع عشر، وخصوصاً في عهد بايزيد الثاني الذي امتد حكمه من عام ١٤٨١ الى عام ١٥١٢. ففي عام ١٥٠١ أمر بإنشاء جامع يحمل اسمه في مدينة اسطنبول وقام المعمار خير الدين بتشييد الجامع الذي انتهى عام ١٥٠٦، مستغنياً عن الأعمدة التي كانت موجودة في المساجد العثمانية السابقة، لأنها كانت سبباً في إعاقة صفوف المصلين أو في رؤية الخطيب. وحقق ذلك بإنشاء قبة مركزية مرتكزة على خناصر متدلية فوق أربع دعائم، ويتوسط كل اثنين منها عمودان من حجر اليورفير.

على جانبي القبة من الشمال والجنوب وحدتان متساويتان، مساحة كل منهما نصف مساحة الوحدة المركزية. ويعلو كل وحدة جانبية نصف قبة. وفي جهتي الشرق والغرب جناحان، سقف كل واحد منها بأربع قباب صغيرة. ولهذا السبب سمي هذا النوع من المساجد بالوحدات المتعددة وغير المتماثلة. لفناء الجامع أربع وعشرون باكية، ولكل باكية، قبة كروية. ويتوسط الفناء أو صحن الجامع الشادروان.

وبهذا صار الشادروان عنصراً مهماً وثابتاً في عمارة المساجد العثمانية وعنصراً جمالياً بشكله المتناسب مع حجم الجامع عموماً ومساحة صحن الجامع خصوصاً.

لجامع بايزيد مئذنتان على طرفيه، وله ثلاثة

مداخل، اثنان جانبيان يتم الدخول من خلالهما للقبلية مباشرة، ومدخل رئيسي منفتح على صحن الجامع. وحظيت جميع جدرانه وقببه من الداخل بتزيينات هندسة ونباتية وكتابات قرآنية.

المعمارسنان

تولى السلطان سليم الأول الحكم عام ١٥١٢، بعد أن اعتزل والده العرش وخاض السلطان سليم معارك عدة ومهمة، ما جعل فترة حكمه التي دامت ثماني سنوات مملوءة بالحروب والمعارك وخالية من أي نشاط معماري.

في فترة تولي السلطان سليم كان هناك شاب يدعى سنان مرافقاً ومشاركاً في الحروب العثمانية، متنقلاً في الشرق والغرب، مما أثرى لديه الروح الفنية. حيث تعرف على العمارة الصفوية والفن الإيراني. ودخل سورية متعرفاً عل العمارة الأموية وعلى العمارة المملوكية في مصر.

تخرج سنان في مدرسة عجمي أو غلانار وصار انكشارياً فنياً، في فترة وفاة السلطان سليم عام ١٥٢٠ ليرتقي ابنه سليمان القانوني الحكم في البلاد.

وتابع سنان تنقلاته ومشاركاته للجيش العثماني في فتحه لأوروبا وانتصاراته لأنه أحب السفر والتجوال في بقاع العالم. وفي كل زيارة لأية دولة عربية أو أوروبية يزداد تعمقاً ونضوجاً دارساً الأشكال المعمارية بنماذجها المختلفة التي تحمل الهوية المعمارية للعهد الذي أنشئت فيه. الى أن عين عام ١٥٣٤ في منصب كبير المعماريين وكان عمره آنذاك ٥٠ سنة.

وتوزعت اعمال سنان في أرجاء الدولة العثمانية، ففي عالمنا العربي بنى أول أثر له وهو مجمع الخسروية في مدينة حلب عام ١٥٣٦ ـ ١٥٣٧، وفي مدينة دمشق بنى التكية السليمانية عام ١٥٥٧، وقام بترميم قباب الحرم المكي في مكة المعركة وله آثار عدة في المدينة المنورة والقدس وبصرة.

أما أهم اعمال سنان وأشدها ضخامة في تركيا فثلاثة جوامع بكلياتها هي جامع شهزادة (١٥٤٤ ـ ١٥٤٨م) وجامع السليمانية (١٥٥٧م) في مدينة اسطنبول، وجامع السليمية (١٥٦٩ ـ ١٥٧٤م) في مدينة أدرنة.

وسندرس جامع السليمية كنموذج لعمارة سنان المتميزة والثرية، خصوصاً وانه بنى هذا الجامع عن عمر يناهز الثمانين. ولهذا نلاحظ نضوج فنه وابتكاراته لتتحول الى رائعة معمارية استغرقت خمس سنوات من الانشاء. فعندما أمره السلطان سليم الثاني بإنشاء الجامع، قام سنان باختيار المكان المرتفع المناسب لهذا الصرح المعماري، وذلك على أعلى ربوة في مدين ادرنة بحيث يمكننا رؤيته من جميع أنحاء المدينة بقبته الضخمة ذات القطر ٣١،٥ متر التي فاقت قبة أيا صوفيا، محققاً بذلك حلماً رافقه لسنوات طويلة واقض مضجعه.

فنقلاً عن «كتاب فنون الترك وعمائرهم» الصادر عن «مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة» الإسلامية باسطنبول، الذي قام بتأليفه أوقطاي صلان آبا وترجمه احمد محمد عيسى، انه ورد في (تذكرة البنيان) التي يقال انها من إملاء المعمار سنان: (وإذا كان قد شاع بين المهندسين المسيحيين القول بتفوقهم على المسلمين، لأنه لم تقم في العالم الإسلامي كله قبة تضارع أو تنافس قبة أيا صوفيا، فقد حز في نفسي كثيراً أن يقال أن بناء قبة بمثل ضخامة أيا صوفيا، ربما يكون من الأعمال العسيرة، ولهذا قررت ـ مستعيناً بالله ـ إقامة هذا المسجد في عهد السلطان سليم خان جاعلاً قبته أوسع من أيا صوفيا بمقدار ستة أذرع، وأعمق منها بمقدار أربعة أذرع).

استغنى المعمار سنان عن انصاف القباب، التي استخدمها من قبل في جامعي شهزادة والسليمانية. وارتكزت القبة على قاعدة مثمنة، محمولة عل ثماني دعامات قوية وهذا ما نلاحظه في القبلية من رحابة في المكان وارتفاع في القبة.

أما مآذن جامع السليمية الأربع السامقة فتطل على

مدينة ادرنة بارتفاعها الرشيق حيث يبلغ ارتفاع كل مئذنة ٧٠،٨١ متر. ولكل مئذنة ثلاث شرفات، يتم الصعود اليها عن طريق ثلاثة سلالم مستقلة. مع هذه الرحابة والعظمة في إنشاء القبة والمآذن حظي الجامع من الداخل بالعناية في محرابه البالغ عمقه ستة أمتار وبقبة بارتفاع منخفض. وبمنبره المنحوت من قطعة حجرية واحدة، ليكون شاهداً على براعة الصناع في تلك الفترة بالاضافة للبلاطات الخزفية المغطية جدران القبلية ومحفل السلطان الواقع شمال المحراب ويوجد أسفله نافورة صغيرة لشرب الماء وزينت القبة بالكتابات القرآنية التي قام بها المولوي حسن بن قره حصاري. وتحيط بصحن الجامع البوائك المغطاة بالقبب، وفي وسطه الشادروان الرخامي. وبهذا يعتبر جامع السليمية عملاً متكاملاً من جميع النواحي الانشائية والمعمارية والفنية والجمالية.

في عام ١٥٨٨ رحل المعمار الشهير والفذ سنان عن عمر يقارب المئة، بعد أن قام بعمل ضريح متواضع لنفسه تعلوه قبة صغيرة. وبعد أن عاصر خمسة سلاطين هم: بايزيد الثاني، سليم الأول، وسليمان القانوني، وسليم الثاني، ومراد الثالث، مخلداً اعمالاً منتشرة في العالم الإسلامي ولتكون مصدر إلهام لتلامذته الذين ساروا على نهجه حتى الربع الأول من القرن الثامن عشر الميلادي.

ومن النماذج المهمة التي انشئت بأسلوب المعمار سنان جامع السلطان أحمد الشهير أو الجامع الأزرق في مدينة اسطنبول، والواقع أمام جامع أيا صوفيا ليرتفع بمآذنه الست وبقبته الضخمة التي يحيط بها نصفا قبة أصغر حجماً، اكتمل إنشاء هذا الجامع في عام ١٦١٧. وأمر بإنشائه السلطان أحمد، ليكون استمراراً للمنهج المعماري التركي الذي اتخذه المعمار سنان.

سمي هذا الجامع بالأزرق لأن جدرانه الداخلية مغطاة ببلاطات خزفية ملونة بالأزرق القاتم والفاتح وبأشكال هندسية ونباتية رائعة، من أعمال الفنان الصداف محمد آغا. وتبلغ مساحة هذا المسجد ٦٤× ٧٢ متراً وقطر قبته ٢٣،٥ متر، إذ ترتكز القبة على أربع دعائم اسطوانية قطر كل واحدة منها خمسة امتار. وللجامع سور مرتفع يحيط به من جهاته الثلاثة وله خمسة مداخل: اثنان منها يؤديان للقبلية مباشرة وثلاثة مداخل تؤدي الى صحن الجامع الواسع الذي يتوسطه الشادروان، ليكون مركز تجمع المصلين قبل أدائهم الصلاة. وتحيط بصحن الجامع البوائك المحمولة على ٢٦ عموداً من الغرانيت أو المسقوفة بقبب نصف كروية يبلغ عددها ٣٠ قبة.

تدهور العمارة العثمانية

بعد هذا التطور الواسع في عمارة المساجد العثمانية ذات الضخامة والارتفاع في قببها وفي تعداد مآذنها وتميزها بشكلها المخروطي المدبب والسامق، عصفت رياح التجديد في الدولة العثمانية، مع التحرك التدريجي نحو أوروبا وفرنسا خصوصاً، بعدما دخلت بلاد المجر تجت سيطرة الدولة العثمانية عام ١٦٨٩ (معاهدة كارلوفيتش).

ففي خلال فترة حكم السلطان احمد الثالث (١٧٠٣ ـ ١٧٣٠م)، ومع توطد العلاقات بين الدولة العثمانية وفرنسا بدأت العمارة العثمانية تحمل طابعاً أوروبياً مستحدثاً ومتأثراً بفن الباروك والروكوك لتسمى هذه المرحلة بزهرة التوليب. ولم ينعكس هذا التطور على المساجد فحسب، بل على القصور العثمانية والحدائق المحيطة بها أيضاً.

أول جامع عثماني بني على هذا الطراز هو مسجد نور العثمانية الذي انتهى بناؤه عام ١٧٥٥ في فترة حكم السلطان عثمان الثالث. وحمل هذا الجامع جميع الأساليب الباروكية الجديدة التي دخلت على العمارة العثمانية. فقبته ذات القطر ٢٥،٧٥ متر محمولة على أربعة عقود كبيرة مدعمة بأبراج ركنية. وظهر المحراب خارج جدار القبلية. وقد تحول صحن الجامع المعهود الى شكل بيضاوي مع انعدام الشادروان الذي كان أحد أهم العناصر في المساجد العثمانية. وللجامع مئذنتان

مرتفعتان عند ركني المدخل.

ثم تطور هذا الأسلوب في أيام السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩م) ليأخذ أسلوباً امبراطورياً كما أطلق عليه، وهو مختلف بعض الشيء عن الأسلوب الأوروبي واستمر هذا الأسلوب في عهد السلطان عبد المجيد حين تم انشاء جامع أورطاكوي عام ١٨٥٤، وبالأسلوب الجديد نفسه. ما نلاحظه في الجامعين ان الجامع أصبح عبارة عن مبنى غني بالزخارف والقبة محمولة على أربعة عقود وذات ابراج ركنية مع انقراض نظام انصاف القباب. وهكذا اصبح الدخول للجامع أو القبلية من الخارج مباشرة لعدم انشاء الصحن والبوائك.

هذه المرحلة في عمارة المساجد العثمانية شكلت تدهوراً وابتعاداً عن العمارة العثمانية. على رغم انه ظهر في الفترة الأخيرة بعض المعماريين الذين قاموا بتصاميم أقرب للعمارة العثمانية أمثال المهندس كمال الدين (١٨٧٠ ـ ١٩٢٧) الذي كانت له آثار عدة أهمها مسجد بوسطانجي ومسجد ببك.

وتحافظ تركيا الى يومنا هذا على تراثها المعماري عبر تشييد الكثير من المساجد ذات الطابع العثماني، مما يبقى أسلوب الباروك محصوراً في نماذج عدة فقط، ليستمر منهج المعماري سنان صامداً مثلما بقيت اعماله قروناً عدة صامدة في وجه الزلازل.

محمد زين العابدين

مؤتمر دولي في استنبول حول العلم والمعرفة في العالم العثماني

في شهر نيسان سنة ١٩٩٩ نظم مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية في استنبول (ارسيكا) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، مؤتمراً دولياً حول «العالم والمعرفة في العالم العثماني»، وذلك بالتعاون مع مجمع التاريخ التركي (أنقرة)، والمجمع التركي لتاريخ العلوم (استنبول)، وبالتعاون مع وزارة خارجية جمهورية تركيا، ومنظمة اليونسكو، والاتحاد الدولي لتاريخ الفلسفة والعلوم IUHPS وذلك في مدينة استنبول خلال الفترة من ١٢ الى ١٥ الشهر الحالي.

وناقش المؤتمر مجموعة المسائل المتعلقة بآفاق تطوير الدراسات العلمية والبحث في تاريخ الدولة العثمانية، واقتراح السبل والوسائل الكفيلة بإحيائه، والوصول الى فهم أعمق والحث على تحريك نشاطات جديدة.

كما قدمت خلال المؤتمر دراسات حول نشاطات وتقاليد المؤسسات العلمية والثقافية والتربوية العثمانية، وكذلك حول الحياة العلمية والفكرية، الى جانب عدد من الموضوعات ذات الصلة. والهدف هو أن يأتي المؤتمر بإسهامات في مجال التاريخ العثماني. من خلال اتاحة الفرصة للعديد من الدارسين في هذا الميدان لعرض نتاج ابحاثهم والمداولة بخصوص خطط التعمق في هذه الدراسات خلال الفترة المستقبلية.

وهدف المؤتمر دعوة خبراء هذه الدراسات والعلماء المتخصصين في هذا الميدان والمراكز والهيئات المعنية بتنمية هذه الدراسات، لدراسة الوضع الحالي لحركة البحث في تاريخ الدولة العثمانية، ومناقشة آفاقها المستقبلية، بحيث يتم وضع الخطوط الرئيسية للنهوض بحركة تطوير هذه الدراسات في المستقبل.

ويتطلع المؤتمر لإتاحة الفرصة للباحثين والدارسين والهيئات المتخصصة في هذه الدراسات، للالتقاء والتشاور وتبادل الخبرات ووجهات النظر حول المعوقات وآفاق المستقبل المتعلقة بدفع حركة البحث العلمي والدراسات في هذا الميدان، لما يشكله من أهمية بالنسبة الى مسيرة الكتابة الصحيحة لتاريخ الشعوب الإسلامية.

وركزت موضوعات المؤتمر حول المحاور الرئيسية التالية:

مؤسسات التعليم العثماني: المؤسسات الشرعية والدينية، ومؤسسات مركزية واقليمية.

المؤسسات التربوية: الفترة التقليدية، فترة الحداثة، المعاهد التقنية والمعاهد المدنية، والتعليم العصري في المناطق المختلفة.

الحياة الدينية والتصوف: التعايش الديني في اطار الدولة العثمانية، الجماعات الدينية، والتصوف وتأثيره.

الحياة الثقافية: الفترة التقليدية، التغيير الثقافي والتأثيرات الغربية، والموسيقى.

العلوم والتكنولوجيا: التقاليد العلمية وتاريخ التراث العلمي العثماني التقليدي، الرياضيات والعلوم الطبيعية، ونقل العلوم والتكنولوجيا الغربية، والآلات العلمية.

النشاطات الخاصة بالبيئة والأشغال العامة، العمران وتخطيط المدن.

حركة التأليف والترجمة والنشر، هذا بالإضافة الى موضوعات أخرى متفرقة.

المسألة الشرقية وعصر التنظيمات (١٧٧٤ ـ ١٨٧٨)

عبارة المسألة الشرقية، على ما هو متعارف عليه بين الباحثين، تعني اشتداد الضغط على الدولة العثمانية إما لانتزاع إمتيازات إضافية أو لاسترجاع أجزاء منها والدول الأربع التي كانت كل منها تريد أن «تنهش» هذه الدولة هي: روسيا التي كانت تدعي حماية الأرثوذكس (دينياً) والسلاف (عرقياً) والتي كانت، منذ أيام بطرس الأكبر، تسعى الى الوصول الى طريق بحري مفتوح، خصوصاً عبر المضائق، وبريطانيا التي كان يهمها «حماية» طريق الهند وذلك بـ «السيطرة» على الممر البري بين البحر المتوسط والمحيط الهندي، وفرنسا التي كانت ترمي الى الحفاظ على موقعها (وتوسيعه) التجاري والثقافي في المنطقة وحماية المسيحيين الشرقيين الكاثوليك، وفرنسا كانت تبدل تحالفها مع روسيا وبريطانيا بحسب الحاجة؛ وكانت النمسا معنية بصد الروس عن البوسنة وهرتزو غروفينيا واقتطاعهما (وسواهما) من الامبراطورية لنفسها؛ اما الألمان الذين كانوا حديثي عهد في المسرح العثماني فكانت سياستهم الإندفاع نحو الشرق. إلى أين؟ المستقبل يوضح الأمر.

هذه السياسات والمطامع ازدادت بعد معاهدة كوجك كفارجه (١٧٧٤). لكن هذه المواقف الأوروبية قابلتها محاولات عثمانية لإصلاح الأمور. وكانت أولى هذه اهتمام سليم الثالث بالقضاء على الإنكشارية، مصدر الوجع الرئيسي. لكن محاولته لم تنجح وانتهت بخلعه (١٨٠٧). إلا ان محمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩) تابع الأمور بعده. ويرى البعض ان جزءاً من محاولات الإصلاح جاء بسبب الضغط الأوروبي، مثل خط شريف غلخانة (١٨٣٩): إلا أن أموراً أخرى عسكرية (القضاء على الإنكشارية وإقامة جيش نظامي جديد، وتنظيم الإدارة المركزية بحيث انه أوجد مجلس وزراء وانشأ إدارات للقيام بوظائف محدودة: فالصدر الأعظم هو المدبر المدني للدولة، والسرعسكر مسؤول عن الشؤون الحربية، وشيخ الإسلام يتولى الشؤون العلمية والقضائية. وقد ظهرت في ايام محمود أولى الصحف: تقويمي وقائعي (بالتركية) سنة ١٨٣١ (وقد بيع منه ٥٠٠٠ نسخة). و Moniteur (بالفرنسية) في السنة نفسها (٣٠٠ نسخة). وفي عهد خلفه عبد المجيد صدرت الجريدة بالتركية الثانية «جريدئي حوادس» (١٨٤٠).

وقد وضع خط غلخانة في ايام محمود الثاني، لكنه أعلن بعد وفاته ببضعة شهور في عهد خلفه والأمر الرئيسي في هذا «المنشور» السلطاني هو أنه اعتبر أن جميع سكان الإمبراطورية سواء أمام القضاء (بهذه المناسبة سنة ١٨٥٦ صدر منشور آخر باسم خط شريف همايوني، لكنه لم يضف إلى جوهر الأول شيئاً: لقد عني بالتفاصيل).

في أواسط القرن التاسع عشر (١٨٥٣ ـ ١٨٥٦) وقعت حرب القرم بين روسيا والدولة العثمانية. ودخلت فرنسا وبريطانيا الى جانب العثمانيين وانتهت الحرب بانكسار روسيا. وكان أن أصرت فرنسا وبريطانيا على وضع خط شريف غلخانة موضع التنفيذ

فكان أن صدر خط همايوني (١٨٥٦) المذكور. وفي سنة ١٨٦٩ افتتحت قناة السويس، فركزت بريطانيا نظرها على مصر حتى احتلتها سنة ١٨٨٢.

ومما ادخل في جدول الإصلاحات، حتى سنة ١٨٧٦، توحيد القوانين والإتجاه نحو العلمانية في التعليم وتحسين العلمانية في التعليم وتحسين إدارة الولايات. وكان آخرها إعلان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) الدستور (وقد سمي بالتركية «مشروطية») حكماً منفرداً تسلطياً الى سنة ١٩٠٨، كما أرغم على إحياء الدستور (مشروطية ثانية) ثم خلع سنة ١٩٠٩.

العقود الأخيرة من حياة الامبراطورية

في سنة ١٨٧٦ ـ ١٨٧٨ وقعت حرب بين روسيا والدولة العثمانية انتهت بانتصار الأولى، وتدخلت الدول الأوروبية، فعقد مؤتمر برلين ١٨٧٨. وبموجب المعاهدة التي فرضت يومها تم استقلال رومانيا والصرب والجبل الأسود والبوسنة عن الدولة، وانتزعت هرتزوغروفينيا وضمت الى النمسا ومنحت بلغاريا حكماً ذاتياً واحتلت روسيا شرق الأناضول. وهكذا فقد كانت معاهدة برلين خطوة كبيرة (بعد معاهدة باريس ١٨٥٦) في سبيل تقطيع أوصال الامبراطورية العثمانية، فضلاً عن ذلك فقد كانت الغرامة التي فرضت على الدولة العثمانية وتبلغ ٨٠٠ مليون فرنك!

تتفق معاهدة برلين زمنياً مع ابتداء العهد الحميدي المطلق. ويمكن التوقف عند بعض الأمور الأساسية التي كانت تدور حولها سياسة عبد الحميد وحلفائه وخصومه.

١ـ اتخذ عبد الحميد من الإسلام أساساً لسياسته. فاتجه نحو البلاد الإسلامية ليثير فيها الاهتمام بالبلد الذي يدافع عن الإسلام ضد الغرب الطامع فيه. فكانت بعض الصحف الصادرة في الامبراطورية تنفخ في هذا البوق، وكانت بعض الصحف الصادرة في الخارج تتلقى هذا النفخ وتعيده صدى محلياً. ومن هنا جاءت قضية تعظيم دور السلطان العثماني كخليفة للعالم الإسلامي والمسلمين.

ولعل أكبر مظهر لهذا الإرتباط بين الدولة والعالم الإسلامي هو سكة حديد الحجاز. فمما هو مقبول أن عبد الحميد تبنى ـ إن لم يكن قد بدأ ـ فكرة إنشاء خط حديد يربط دمشق بالمدينة المنورة ومكة المكرمة واليمن. فعبد الحميد كان يدرك ان مثل هذا الخط يمكنه من إرسال الجنود الى انحاء الجزيرة تلك بسرعة، ومن ثم يقوي قبضته على تلك الديار التي كانت تميل الى الخروج على السلطة. لكن لما أعلن السلطان العثماني عن مشروع هذا الخط الحجازي قال أن المقصود منه هو تيسير الحج على أهل الشام وما إليها وسكان اليمن وجوارها. وقال أن تمويل المشروع إسلامي بحت ـ يتقدم بالتبرع له المسلمون حيث كانوا، وان الخط عند إتمامه، سيكون وقفاً على المسلمين»، وهكذا كان بدىء بالعمل سنة ١٩٠٠ وانتهى بناء الخط الحجازي سنة ١٩٠٨ (وقد وصل أول قطار من دمشق الى المدينة المنورة في ايلول / سبتمبر ١٩٠٨).

وجرب عبد الحميد أن يحيط نفسه بعدد من كبار المسلمين رغبة منه في استجلاء آرائهم في شؤون الخلافة والدولة. وكان ممن وقع في حباله جمال الدين الافغاني، ولكن الذي لم يقدر عليه كان المهدي السنوسي.

٢ـ تمت إنجازات لا بأس بها في أيام عبد الحميد ولو أن بعضها بدىء به قبلاً منها: بين سنتي ١٨٨٢ و١٩٠٨ رصفت من الطرق، في بلاد الشام والحجاز، ٢٣٥٠كلم، وأما الأناضول فقد نالها ١٨٥٠ كلم فقط. ونالت بلاد الشام ٤٧ في المئة من سكك الحديد فيما نال الأناضول ٣٧ في المئة فقط.

٣ـ إزداد عدد سكان الإمبراطورية من ١٧،٤ مليون نسمة (١٨٩٣) ال ٢٠،٨ مليون (١٩٠٥ ـ ١٩٠٦). وكان عدد سكان استانبول ٣٩١،٠٠٠ (١٨٤٤) فأصبح ٨٥٠،٠٠٠ (١٨٨٦) ووصل الى المليون سنة ١٩٠٠!

٤ـ في السياسة الخارجية قوي الإتجاه نحو المانيا التي كانت قد توحدت (١٨٧١) وأصبحت ذات وزن في المعترك الأوروبي. والمانيا التي كانت قد اخذت بسياسة اندفاع نحو الشرق حتى قبل ذلك لقيت الآن من يتقبل صداقتها، ومن امثلة التطور الحديث هو ان المانيا كانت تصدر الى تركيا ٢ في المئة (١٨٧٨) فأصبحت النسبة ١٢ في المئة (١٩١٤)؛ وصار التصدير الى المانيا ٧ في المئة.

وثمة أمران حريان بالاهتمام الشديد: تدريب الجيش التركي على أيدي ضباط المان وتصديق إمتياز سكة حديد برلين ـ بغداد.

لكن فكرة مقاومة الإستبداد الحميدي أخذت تتغلغل في النفوس، ففي إستانبول وما إليها قامت حركة «الشباب الأتراك» (١٨٨٩) وصارت تركيا الفتاة (١٩٠٢). أما في الولايات العربية فقد بدأت تظهر بعض الدلائل على الرغبة في الإنفصال عن الدولة أو على الأقل الحصول على حكم ذاتي، على ما دل على ذلك المنشورات التي اخذت تظهر في بيروت ودمشق وحلب وبغداد منذ ثمانينات القرن التاسع عشر (أو حتى قبل ذلك).

خلع عبد الحميد سنة ١٩٠٩ ذلك ان ويلات الدولة العثمانية والضغط الخارجي عليها كانا أشد مما تستطيع تحمله بل مقاومته. وجاءت حربا البلقان (١٩١٢ و١٩١٣) ثم الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) وخسرتها الدولة الى جانب المانيا وبقية دول الوسط.

قسمت تركيا (أي الأناضول) التي بقيت من الامبراطورية بعد ١٩١٨ بشكل تعسفي. لكن مصطفى كمال (أتاتورك فيما بعد) لم يقبل بذلك وجمع الباقين من مخلفات الجيش المكسور وقاتل اليونان وانتصر عليهم وأخرجهم من البلاد وحمل الدول المعنية على تبديل بمعاهدة سيفر التقسيمية (١٩٢٠) معاهدة لوزان (١٩٢٣) التي اعتبرت تركيا وحدة سياسية (ولن ندخل بالتفاصيل).

في معاهدة لوزان أعلنت تركيا الحديثة تخليها عن ممتلكات الامبراطورية في العالم العربي. فكان ذلك هو الاعلان الرسمي بانتهاء دولة شغلت نفسها والدنيا ستمئة سنة ويزيد من ١٣٠٢ الى ١٩٢٣!

٧ـ حضارة الامبراطورية العثمانية: الفن والفكر تاريخ ستة قرون لا بد أن يكون هذا مختصراً جداً، لكنه يضع بعض الخطوط الأساسية لهذا الموضوع. ولسنا نطمع هنا إلا في الإشارة الى النقاط الرئيسية في هذا القسم.

الفن: الفن الإسلامي، بالرغم من بعض الاستعارات هنا وهناك، ظل فناً إسلامياً، وممثله الأول كان المسجد وما يتصل به. وعندما ننتقل الى الزخرف الجزئي نجد ان القيشاني كان العنصر الرئيسي فيه. ولنضف ان نماذج هذا الفن الرئيسية كانت في المدن. فالحضارة العثمانية ظلت حضارة مدنية. اما الريف فقد خص، على وجه العموم، بمساجد صغيرة وأضرحة وجسور وخانات وحصون.

والجوامع والمدارس والمستشفيات، عل قلة هذين النوعين الأخيرين، منتشرة في المنطقة التي سيطر عليها العثمانيون. وقد تأثر المعماري العثماني بالعمارة البيزنطية والآثار الإيرانية والسورية والمصرية على درجات متفاوتة كان الغالب فيها تفصيلياً، لأن التخيط الأساسي للجامع يبقى على مسيرته.

ومع أن العثمانيين بنوا جوامع في عاصمتيهما الأولى بروسة والثانية أدرنه، فإن إستانبول، لما فتحها محمد الثاني (١٤٥٣)، أصبحت العاصمة التي لا يعلى عليها. وكان محمد الفاتح مثقفاً واعياً لشؤون الفن، لذلك فقد بدأ سلسلة من الجوامع الكبيرة تعظيماً لعاصمته، وذلك ببناء جامع الفاتح (الذي تهدم في زلزال سنة ١٧٧١) فكان مدعاة للفخر والعظمة. ويرى الباحثون ان معماريه تأثروا بكنيسة أيا صوفيا، فجعلوا للجامع قبة واحدة كبيرة قطرها ٢٥ متراً. (فضلاً عن قباب أخرى صغيرة قليلة). وقد أصبح هذا أساس البناء

بالنسبة لأكثر الجوامع (وبعضها أضخم وأكبر) التي بنيت فيما بعد.

وقد أتيح لاستانبول ان ينبغ فيها معماري عثماني مشهور (لعله الأشهر!) هو سنان (١٤٨٩ ـ ١٥٧٨) الذي عاصر السلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦).

ولما كان زمن سليمان (وبعض ما قبله وما بعده) يمثل العصر الذهبي للامبراطورية، فإن التقليد الذي بدأ بأيام الفاتح سار بخطى سريعة في هذه الفترة. وإذا عرفنا أن سنان مسؤول عن نحو ٣٦٠ أثر معماري من جوامع وقصور وتكايا ومدارس وحمامات وأضرحة، منتشرة من دمشق الى أدرنة، أدركنا أهمية الأثر المعماري في الفن العثماني.

ولنشر الى أهم ما خلفه سنان: منها جامع شيخ زاده والسليمانية في إستانبول والسليمية في أدرنة والسليمانية (تكية) في دمشق. وقد كان للسلاطين العثمانيين قصور تليق بمقامهم، وفي مقدمتها قصر طوب قبي. وقد عني العثمانيون بالبناء في البلاد العربية، ولو عن طريق الولاة. فقد استطاع الباحثون ان يهتدوا الى نحو ٢٠٠ أثر في القاهرة ونحو مئة أثر في حلب، ومثلها في دمشق ونحو خمسين أثراً في بغداد.

الحياة الثقافية ـ في القرن الثالث عشر اصبحت اللغة التركية الغالبة في الأناضول. وقد ترتب عل ذلك تأخر الثقافة العربية (التي كان يعبر عنها أحياناً بالفارسية أيضاً) فلم تعرف البلاد مدرسة علمية (بالمعنى الإسلامي) ولا فكراً علمياً، وحل مكانها ثقافة تركية شعبية أساسها التصوف المحمول الى البلاد من أواسط آسيا.

لكن هذا القرن نفسه عرف أمرين على غاية الأهمية، أولهما ان اللغة التركية كتبت بأحرف عربية، وثانيهما أنها أصبحت لغة الإدارة والمعروف ان الأمير محمد كرمنوغلو (في قونية) هو الذي اشترع ذلك سنة ١٢٧٧.

وعرف الفترة الممتدة من أواخر القرن الثالث عشر وحتى العقود الأولى من القرن الرابع عشر أدباً كتب باللغة التركية. برز فيه من الشعراء: يونس إمري (١٢٤٠ ـ ١٣٢٠) الذي عاش في شمال غرب الأناضول وكتب شعراً صوفياً، وغولشهري الذي نقل «لغة الطير» (للعطار) نقلاً معدلاً الى التركية (١٣١٧)؛ وعاشق باشا (١٢٧١ ـ ١٣٣٢) الذي نظم قصيدة صوفية من ١٥،٠٠٠ بيت سماها «غريب نامه» (كتاب الحاج)؛ وتشياد حمزة الذي استوحى جلال الدين الرومي.

من المتعارف عليه أن أول مدرسة أنشئت في ايام العثمانيين تعود الى أيام أورخان (١٣٣٠) وكانت تدرس فيها العربية (وبعض الفارسية) والفقه والشريعة والمنطق والميتافيزيق والفلك والرياضيات والطب. ثم تلا ذلك تأسيس مدرسة في بروسة وكان، من الطبيعي، انه بإمكان المسلمين ان يتلقوا العلوم في مناطق عدة من العالم الإسلامي. فداود (القيسري)، شيخ مدرسة نيقية درس في القاهرة. وعلماء المسلمون، دوما، يرحلون في طلب العلم وتوصيله الى الطلاب كما كانوا ينتقلون من معهد الى معهد. فالفلكي قاضي زاده (١٣٥٧ ـ ١٤١٢) بعد ان كان في مدرسة بروسه إنتقل الى بغ حيث تولى مشيخة المدرسة فيها. وقد وضع (بالعربية) رسالة في الهندسة وحاجي باشا (القوني الأصل درس الطب في القاهرة وتدرب هناك، ثم عاد الى إمارة أيادين حيث انصرف الى التطبيب والتأليف في الطب.

ومما يجدر ذكره أن الثقافة العربية قد حافظت على خصوصيتها، وحتى القرن الخامس عشر لم يتمكن الأتراك من تقبلها كي يفيدوا من إنجازاتها الكبيرة. ومثل ذلك يقال عن أوروبا وثقافتها، على أنه حري بالذكر أن الأمر تبدل بعض الشيء في أيام محمد الفاتح (١٤٥١ ـ ١٤٨١). فقد أراد هذا السلطان ان تكون عاصمته ذات طابع ثقافي. فقد كان هو يعرف العربية والفارسية، ويدرك ما يمكن أن يفاد منه من الإتصال بمثل هذه الحياة الفكرية. لذا فإنه عمد الى فتح مدرسة، على غرار المدرسة الإسلامية، تدرس فيها

العربية والفارسية والفقه والشريعة والمنطق والحساب والفلك والطب. لكنه لم يكتف بذلك بل أنشأ ما يمكن تسميته (جامع)، لتدريس الطب بفروعه المختلفة وألحق بها مستشفى. ومما ذكر لمحمد الفاتح انه استدعى الرسام الإيطالي بليني الى بلاطه، وقد رسم له صورة.

ولما كان الناس على دين ملوكهم فقد أخذ الكثيرون يعنون بالثقافة العربية والأدب الفارسي. وكان من الطبيعي ان تقوم في إستانبول فئة من شعراء القصر، وبعضهم كان يلتحق بكبار الموظفين وأصحاب الزعامات. وكان أكثر هؤلاء يعرفون العربية والفارسية. وقد شهد القرنان الخامس عشر والسادس عشر شعراء كبار مثل فضولي (١٤٩٤ ـ ١٥٥٥) وهو تركي كان يقطن بغداد، فلما احتلها سليمان القانوني (١٥٣٤) إنضم الى شعراء السلطان، لكنه لم يترك بغداد. وخير أعماله الشعرية هو «ليلى ومجنون» وفيه شعر غنائي ونزعة صوفية. وهناك باكي (١٥٢٦ ـ ١٦٠٠) الذي كان شاعر السلطان سليمان وعندنا بني (١٦٤٢ ـ ١٧١٢) ونديم من أهل القرن السابع عشر ايضاً.

الى جانب الشعر البلاطي كان هناك شعر شعبي أكثره صوفي النزعة يمثله إبدال في القرن الخامس عشر وبير سلطان إبدال من القرن التالي.

وقد حفلت الحلقات الأدبية والصوفية المتعددة بعدد من رواة القصص التاريخية الطابع وكانت تدور حول موضوعين رئيسيين هما حياة الرسول ﷺ عل نحو ما أشرنا من قبل، والبطولات التركية القديمة.

لكن بعد محمد الفاتح وخليفته بايزيد (١٤٨١ ـ ١٥١٢) بدأ إتجاه لتدوين التاريخ «رسمياً» أي تفخيم السلاطين وإنجازاتهم. وقد استمر هذا بطبيعة الحال أيام ازدهار الامبراطورية في القرن السادس عشر. ويمثل المؤرخين كمال باشا زاده (توفي ١٥٣٤) وسعد الدين افندي (توفي ١٥٩٩) ومصطفى أفندي (توفي ١٥٩٩). وكان حاجي خليفة (كاتب تشلبي ١٦٠٩ ـ ١٦٥٧) أول من وضع تاريخاً منتظماً. لكن أهم المؤرخين العثمانيين الرسميين هو نعيماً (١٦٥٥ ـ ١٧١٦).

وعرفت أنواع أخرى من الكتابة التاريخية والجغرافية في القرن السابع عشر. فقد وضع أوليا تشلبي (١٦١١ ـ ١٦٨٣)، الذي كان مؤرخاً رحالة، كتابه «سياحت ـ نامه» الذي كان وصفاً دقيقاً جغرافياً تاريخياً لأجزاء كبيرة من الامبراطورية. كما وضع إثنان من أمراء البحر، هما بري رس (توفي ١٥٥٤) وخليفته سيد علي (توفي ١٤٦٢) كتابين مهمين مزودين بالخرط هما على التوالي: الأول عن البحر المتوسط ـ شواطئه وجزره، والثاني عن المحيط الهندي (وقد سماه «المحيط») إذ أنه قاد الأسطول العثماني الذي قارع البرتغاليين وانتصر عليهم هناك.

كان حاجي خليفة مؤلفاً موسوعياً فوضع رسالة طويلة بعنوان جهان ـ نامه وهي جامعة للتاريخ والجغرافيا والحياة الاجتماعية والأدبية (توفي ١٦٥٧).

بين سنتي ١٧٢٧ ـ ١٧٢٩ انشئت أول مطبعة في إستانبول، وكانت، بالطبع تستعمل الحروف العربية. وكان المشرف عليها إبراهيم متفرقة، وهو هنغاري كان قد إعتنق الإسلام. وكان قد صدر أمر سلطاني (١٧٢٦) بأن المطبعة لن يسمح لها أن تقوم بطبع كتب دينية أو شرعية، بل يجب أن يقتصر عملها على طبع كتب علمية وفنية وتاريخية وفيلولوجية. وكان أول ما طبع فيها (سنة ١٧٣٢) موسوعة حاجي خليفة وتقريراً عن فرنسا وضعه السفير محمد أفندي.

كانت الإمبراطورية تفيد قليلاً من بعض النظم التي عرفتها عن أوروبا، لكن ذلك كان قليلاً قبل القرن التاسع عشر. وفي القرن التاسع عشر ظهرت اول صحيفتين تركيتين في إستانبول (١٨٣١ و١٨٤٠)، لكنهما كانتا صحيفتين رسميتين. وقد أصدر شناصي (١٨٢٦ ـ ١٨٧١) أول صحيفة خاصة. ثم توالى صدور الصحف التي كانت تنشر أموراً مهمة تتعلق بالحضارة الغربية.

في أيام عبد العزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦) أنشئت أول

مدرسة ثانوية على أسلوب الليسيه الفرنسية (١٨٦٨)، وكانت لغة التعليم فيها، في أكثر الموضوعات، تركية لكنها كانت تعنى بالأدب الفرنسي. وفتحت مدارس للجاليات الأجنبية التي كان يرودها طلاب أتراك. ونال البنات حظ من التعليم للمرة الأول في هذه الفترة.

في سنة ١٨٩١ فتحت كلية الفنون (والكلمة كان يدخل فيها العلم أيضاً)، وهي أول كلية علمية حديثة. وبدأ المسرح الحديث في إستانبول سنة ١٨٣٩ على أيدي فرق فرنسية وإيطالية، ثم ترك بعض الشيء.

يمكن القول اجمالاً بأن العاصمة والمدن الكبرى في الولايات العربية (أو السابقة منها) مثل دمشق وحلب والقاهرة وبغداد، كانت قد تعرفت، قبل إنقضاء عهد الامبراطورية، الى نواحي كثيرة من الحضارة الغربية، وكانت آراء جديدة قد وجدت طريقها الى القراء.

لكن الريف العثماني ظل تقليدياً في تعليمه وتغلمه، باستثناء بعض الولايات العربية التي كثرت فيها ـ حتى في الريف ـ مدارس أجنبية.

وهكذا فقد كانت الإمبراطورية في أواخر عهدها، تمثل وجهين من الثقافة: عصرية وتقليدية.

مؤتمر أهل البيت الثاني في إستنبول للأتراك الشيعة

بمشاركة (١٠٥) ممثلاً عن (٤٢) دولة إسلامية وأوروبية عقد في فندق هوليدي أن اسطنبول بتركيا مؤتمر أهل البيت عليهم السلام الثاني في الفترة من ٢٥ ـ ٢٧ نيسان ١٩٩٨ بدعوة من جمعية وقف أهل البيت وقد شارك وفد من الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق الشيعة في المؤتمر المذكور ضم كل من عباس البياتي الأمين العام للاتحاد والحاج حيدر فاضل مسؤول مكتب العلاقات وانضم الى الوفد لاحقاً يوسف تسنلي مدير تحرير «الدليل».

الجلسة الافتتاحية:

في الساعة العاشرة من صباح يوم السبت ٢٥ نيسان ١٩٩٨ وبعد ان اكتظت القاعة بالحضور واكتمل نصاب



السيد فرمان آلتون رئيس جمعية وقف أهل البيت(ع)

المشاركين، افتتح السيد فرمان آلتون رئيس جمعية وقف أهل البيت المؤتمر بكلمة مفصلة رحب في مستهلها بالحضور وخاصة بالضيوف القادمين من خارج تركيا، وبعد ذلك تحدث عن انجازات الجمعية خلال الفترة المنصرمة والجهود التي بذلت من أجل تنفيذ مقررات المؤتمر الأول.

ثم تحدث عن الأهمية التاريخية لهذا المؤتمر من حيث الحضور وتنوع جنسياتهم والحجم النوعي للمشاركين، واكد انه يكفي المؤتمر انجازاً انه هيأ هذه الفرصة الثمينة لاتباع أهل البيت في التعارف والالتقاء فيما بينهم والتحدث في قضاياهم وهمومهم المشتركة، ثم عزج على المواضيع والقضايا التي ينبغي ان يناقشها المؤتمرون، وفي الختام دعا عدداً من الشخصيات الى المنصة الرئاسية للمؤتمر لإدارة الجلسة الصباحية الأولى، وقد كان الأخ عباس البياتي من بين المدعويين الى جانب ١١ شخصية يمثلون عدداً من الأقطار الإسلامية الأوروبية.. وبعد الكلمة الافتتاحية لرئيس الجمعية السيد آلتون، توالت الكلمات تبعا وكانت اغلبها من قبل ضيوف الخارج وبعض الشخصيات الرسمية من الداخل.

كلمة البياتي

وقد القى الأخ عباس البياتي الأمين العام للاتحاد الإسلامي لتركمان العراق كلمة في الجلسة الصباحية

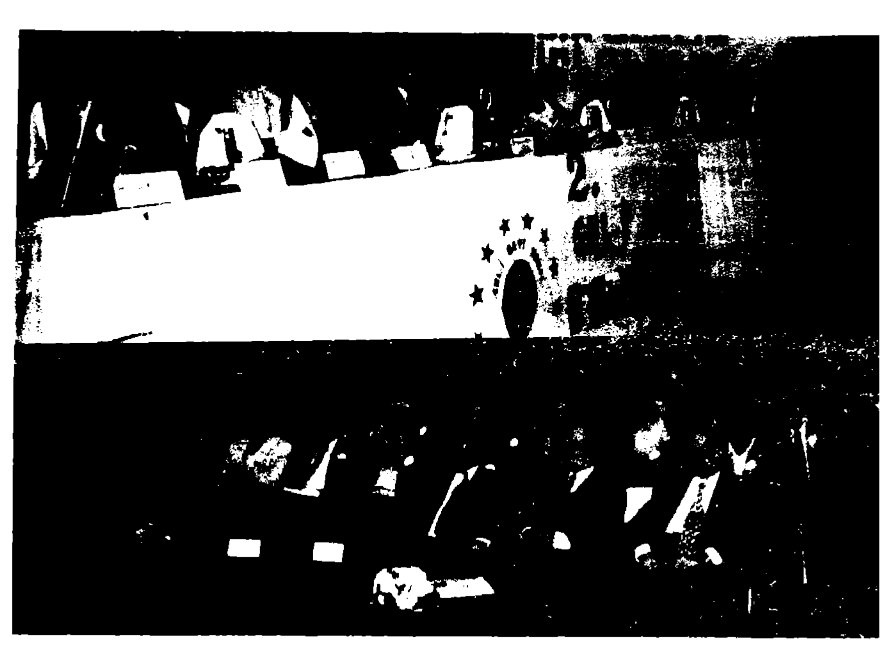
الأولى من المؤتمر جاء فيها بعد البسملة والتحميد والصلاة على الرسول ﷺ على هذه الدعوة الكريمة التي جمعتنا مع اخوتنا من كل الاقطار، وان أهم ما ينبغي التركيز عليه هنا هي مسألة الوحدة والاتحاد بين اتباع أهل البيت عليهم السلام حيث التفرقة مضرة، وان اللقاء والتعارف هي الخطوة الأولى والأساسية لبناء الوحدة ومن خلال ذلك يتعرف بعضنا على البعض الآخر ويتفهم معاناته ومشاكله وهكذا نتقرب من البعض ويساعد بعضنا الآخر، فطريق الوحدة يمر عبر التعارف، وقد وفر لنا هذا المؤتمر القاعدة والأرضية المناسبة لكي يحدث أحدنا أخاه عما يعاني، وان التفرقة والابتعاد سيؤدي الى ان ينفرد بنا الاعداء كل في مكانه وبالتالي يسهل عليهم القضاء علينا والأضرار بنا، اما اذا توحدنا فلن تستطيع أي قوة ان تنال منا حيث سيجابه بالصرخة والتنديد من كل مكان وصوب بمجرد ان يحاول المساس أو التعرض بنا، انني هنا أتحدث باسم التركمان العراقيين الموالين منهم لأهل البيت عليهم السلام وباسم هذه الشريحة التي نهلت الإسلام وآمنت به عن طريق أهل البيت عليهم السلام، كما انني من العراق هذا البلد الذي كل ذرة من ترابه وكل قطرة من مائه يشم منها رائحة علي والحسين عليهما السلام وهو مهد الأئمة، هذا البلد الذي يتعرض فيه شعبه والموالين لأهل البيت عليهم السلام الى الظلم والطغيان منذ سنين طويلة وبعد حرب الخليج الثانية وتحرير الكويت عام ١٩٩١ تم القضاء على انتفاضة الشعب العراقي النظام الصدامي بقصف العتبات المقدسة والمراقد الشريفة في كربلاء والنجف، وهكذا انتهكت تلك القوات حرمة تلك الأماكن الطاهرة والمزارات المباركة، وقتلت جميع من لاذوا والتجأوا إلى تلك الأماكن حيث انفجرت فيها حمامات الدم البريئة، وفي الختام اكرر شكري لكم داعياً لكم بالنجاح والتوفيق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



البياتي يلقي كلمته في المؤتمر

كلمات أخرى:

والقيت في جلسات اليوم الأول والثاني من المؤتمر عدة كلمات من قبل المشاركين من الخارج والداخل، حيث ألقى الدكتور جواد الشهرستاني رئيس الجامعة الإسلامية العالمية في لندن، كلمة مختصرة تحدث فيها عن منزلة أهل البيت في القرآن والإسلام، والقى الأخ علي الدباغ من دبي من مؤسسة الإمام الحسين عليه السلام العالمية في لندن كلمة بالمناسبة والقيت كلمات من قبل ممثلين من اتباع أهل البيت عليهم السلام في كل من مقاطعة (نخجوان) في روسيا، واقليم كوسوفو، وجمهورية مقدونيا، وبلغاريا، ومصر، والمانيا، وهولندا، وامريكا، وكندا، وقبرص، والبانيا، وجمهوريات آسيا الوسطى، وانكلترا، وافريقيا، والعراق، واقطار إسلامية وأوروبية اخرى بالإضافة الى كلمات من قبل ممثلين عن مؤسسات إسلامية من سائر المدن التركية



جانب من المؤتمر

نتيجة الاعلام المضاد والدعاية المغرضة للنظام واتباعه حيث ذكر أحد المؤتمرين وهو من مقاطعة (نخجوان) انه قيل لهم ان امريكا هي التي قصفت العتبات المقدسة اثناء حرب تحرير الكويت، وذكر آخر انه زار العراق وشاهد صور الطاغية صدام، في كل مكان وهذا دليل عل أن الشعب يحب صدام؟؟!! وقد كانت تلك اللقاءات الثنائية مثمرة جداً في توضيح حقيقة ما يجري في العراق وعلى شعبه من ظلم واضطهاد وتجويع وحصار، والتعرف بالتركمان وقضيتهم ومظلوميتهم.

الاهتمام الاعلامي والرسمي:

حظيت اعمال المؤتمر باهتمام اعلامي كبير حيث نقلت جميع القنوات التلفزيونية التركية لقطات من الجلسة الافتتاحية للمؤتمر وقامت بتغطية جلساته المفتوحة، كما تابعت جميع الصحف اليومية اعمال المؤتمر ونشرت تقارير خبرية وتحاليل ودراسات عنها طيلة ايام انعقاده وكانت للجلسة الافتتاحية والختامية نصيبها الأكبر من التغطية التلفزيونية والصحفية، للأنباء بثت تقريراً خبريا عن المؤتمر.

وتمثل الاهتمام الرسمي بسيل من البرقيات التي انهالت على رئاسة المؤتمر من مكتب رئاسة الجمهورية ورئيس الوزراء والبرلمان وقادة الأحزاب السياسية التركية ومن عدد من الوزراء واعضاء البرلمان والمسؤولين الرسميين في الحكومة والدولة التركية. هذا وقد حضر الجلسة الافتتاحية رئيس الوزراء الأسبق يلدرم اق بولوط، وعدد من الوزراء ونواب البرلمان السابقين ومسؤول التفتيش الديني بالإضافة الى عدد من العلماء والمثقفين والكتاب.

ومن قبل الشخصيات العلمية والرسمية.

وقد تحدث اصحاب تلك الكلمات عن أهمية هذا المؤتمر والتأكيد على بعض المطالب لاتباع أهل البيت عليهم السلام في تركيا.

أهمية مشاركة الاتحاد

تكتسب مشاركة الاتحاد في المؤتمر المذكور أهمية كبيرة، حيث تم التعريف بالتركمان العراقيين ودورهم في التصدي للنظام الدكتاتوري والذي كلفهم تضحيات غالية، وقد عرف الجميع ولأول مرة ان هناك موالين لأهل البيت عليهم السلام من التركمان في العراق يعيشون في وئام مع سائر اخوتهم التركمان وعامة الشعب العراقي على اختلاف مذاهبه وقومياته.. وكان وفد الاتحاد موضع الحفاوة والتكريم والترحيب من قبل القائمين على المؤتمر والمشاركين فيه.

وعلى هامش المؤتمر اجرى وفد الاتحاد لقاءات ثنائية مع جميع المشاركين والمؤتمرين. من الداخل والخارج، حيث تحدث معهم عن أوضاع الشعب العراقي ومعاناته المستمرة في ظل تسلط العصابة الدكتاتورية الحاكمة، وقد أوضح لهم ما التبس عليهم

البيان الختامي:

وفي يوم الاثنين ٢٧ نيسان ٩٨ اختتم المؤتمر اعماله بمؤتمر صحفي حضرته وسائل الاعلام المرئية والمقروءة، حيث تلي البيان الختامي من قبل رئيس جمعية وقف أهل البيت عليهم السلام السيد فرمان آلتون واجاب بعد ذلك على اسئلة واستفسارات الصحفيين والمراسلين على مدى أكثر من ساعتين.

وقد جاء في البيان الختامي التأكيد على ضرورة تعزيز التبادل الثقافي والاقتصادي بين اتباع أهل البيت عليهم السلام في كل مكان.

كما طالب بانشاء جامعة لاتباع أهل البيت عليهم السلام في تركيا لتخريج الكوادر والعلماء للتعريف بخط أهل البيت وعلومهم، والمطالبة بإنشاء قناة تلفزيونية خاصة مع السماح بإصدار صحيفة محلية دورية تتحدث عن عقيدة اهل البيت عليهم السلام واخبارهم ونشاطهم.

كما طالب بتشكيل لجنة علاقات وارتباط بين اتباع أهل البيت عليهم السلام كما تضمن البيان جملة مطالب أخرى من بينها اعطاء حرية للطوائف المتعددة في تركيا للتعبير عن معتقداتهم الفكرية والدينية، والغاء بعض الدروس الدينية من المنهج الدراسي الحالي في تركيا والتي تخالف الأسس الديمقراطية، واعتبار يوم عاشوراء ويوم عيد الغدير عطلة رسمية ومناسبة مقدسة في تركيا، وطالب برفع التمييز المناطقي ووضع خطة شاملة لاعمار بعض المناطق والمدن المحرومة في الأناضول. هذا وقد تركزت اسئلة المراسلين حول كيفية تحويل هذه المشاريع المقررة وبالذات مسألة إنشاء الجامعة ومكانها فقد أكد السيد فرمان آلتون في اجوبته ان ٢٥ مليون من اتباع أهل البيت عليهم السلام وبما يملكون من قدرة اقتصادية، إذا كان ليس بمقدورهم تمويل هكذا مشروع يخصهم فكيف سيحافظون على هويتهم واعتزازهم بذلك، ورفض فكرة التمويل الخارجي وقال لسنا بحاجة اليه وإذا اعوزنا المال هناك بنوك أوربية تعطي قروضاً واستثمارات سنلجأ اليها، وحول المركز المقرر لإدارة العلاقة بين اتباع أهل البيت عليهم السلام اكد سيد آلتون ان في أوربا اماكن مناسبه لذلك بما فيها من مجال واسع للتحرك، وفي ختام حديثه شكر الصحفيين والحضور والمشاركين في المؤتمر وتمنى ان يحالفه واخوته التوفيق في تطبيق مقررات المؤتمر والسعي لتحقيق مطالبه. وأدلى الأخ عباس البياتي الأمين العام للاتحاد الإسلامي لتركمان العراق بحديث الى قناة S.T.V. التلفزيونية التركية خلال زيارة قام بها الى مركز التلفزيون جاءت تلبية لدعوة غداء للوفود المشاركة في مؤتمر أهل البيت عليهم السلام ومما جاء في الحديث، كان المؤتمر فرصة تاريخية للالتقاء والتعارف بين اتباع أهل البيت عليهم السلام تحدثوا فيها حول اوضاع المسلمين بشكل عام واتباع أهل البيت عليهم السلام بشكل خاص وأكدوا على أهمية الوحدة بين المسلمين خاصة وان الجميع يتبعون رسولاً واحداً وكتاباً واحداً ويؤمنون بآله واحداً واضاف البياتي انه تم في المؤتمر التركيز على ضرورة العيش بسلام ومحبة بين المسلمين بلا تفريق وان اتباعنا لمنهج أهل البيت عليهم السلام جاء بعد تأكيد القرآن والرسول صلى الله عليه وآله على منزلتهم السامية ومقامهم الرفيع. واوضح ان التعددية في اسماء وطرق اتباع اهل البيت عليهم السلام تنبثق من حقيقة جوهرية واحدة وهي انهم جميعاً على اختلاف مشاربهم واسمائهم يرجعون الى اهل البيت عليهم السلام حيث منهم تعلموا الإسلام وعن طريقهم عرفوا الدين المبين. واكد ان الاسلام بحر عميق وواسع وان طريقنا الى هذا البحر ووسيلتنا في الوصول اليه والاستفادة منه هم، أهل البيت عليهم السلام كما أن لسائر المسلمين طرقهم الخاصة في ذلك.

الشيعة في تركيا

تتجمع أكثرية الشيعة في مناطق الحدود بين روسيا وإيران وتبلغ عددهم خمساً وسبعين بالمائة في مدينة (قارص)، وتسعين بالمائة في مدينة (أغدر)، ومائة

بالمائة في بعض الأقضية والقرى الأخرى. ولهم في مدينة قارس مسجدان وفي أغدر أكثر من ستة مساجد. ومع أن عددهم في مدينة إزمير ليس بالكثير فإن لهم فيها مسجدين. ومنهم في مدينة أنقرة عدة ألوف. كما يكثر عددهم في استانبول (الآستانة) ولهم فيها مساجدهم وكذلك يوجد منهم عدد وافر في مدينة بورصة ولكن ليس لهم فيها مسجد مستقل.

ويبلغ عدد الشيعة في تركيا أكثر من ستة ملايين جلّهم في محافظتين في شرق تركيا:

١ـ محافظة كارس.

٢ـ محافظة آغري.

الأكثرية الكاثرة في المحافظتين المذكورتين هم من الشيعة ولهم نشاطاتهم ومساجدهم وعلماؤهم ويوجد عندهم الشيء الكثير من كتب الشيعة المؤلفة باللغة التركية، أو المنقولة إليها، من التفسير وشرح نهج البلاغة، وغيرهما في أصول الدين وعقائد الشيعة والرسائل العملية وغيرها.

وهناك جم غفير من الشيعة المهاجرين من إيران والبلاد الإسلامية الأخرى، يبلغ عددهم حوالي مليون نسمة، جلهم يسكنون في استانبول وبعضهم في أنقرة وإزمير وغيرهما من المدن.

ولهم نشاطات وجمعيات ومساجد ومقابر، ويوجد كتب لعلماء الشيعة في مكتبة «السليمانية» وغيرها من مكتبات تركيا، يرجع تاريخ استنساخ بعضها الى القرون الأولى، ويوجد بعض المزارات المنسوبة الى أولاد الأئمة في استانبول تزار ويتبرك بها.

وللشيعة مساجد كثيرة في قرى وقصبات ومدن تركيا، أشير هنا الى بعضها:

استانبول.

ـ مسجد الإيرانيين، في القسم الأوربي من استانبول، يرجع تاريخ بنائه الى أكثر من مائتين سنة، أسس الإيرانيون المهاجرون في «جاكمالجيلار» في وسط خان كبير يسمى بـ «بيوك والده خان»، كانوا يعقدون اجتماعاتهم فيه. وهناك مسجد آخر في إحدى محلات استنبول لم يتم بعد.

وفي أنقرة مسجد الإمام جعفر الصادق ومسجد آخر جديد في محلة «كجي أرن».

ومسجد أسن تيه، قد تم بناءه أخيراً في محلة اسن تيه.

وفي إزمير ـ مسجد الإمام جعفر الصادق في «آلب آرسلان» في محلة «بايراقلي» في إزمير في قلة مشرفة على بحر «إيجه».

وفي گارس ـ مسجد بني محلة (المحلة الجديد).

ومسجد جارشي (مسجد السوق).

وفي أغدير سبعة مساجد كلها معمورة بإقامة الجماعات والنشاطات الإسلامية. وفي «أغدير» قاعدة «آغري» الممتازة بكثرة المساجد وتوفر العلماء.

ومسجد بورسا ـ لم يتم ـ

ومسجد تورقوتلو ـ تم بناؤه أخيراً.

ومسجد الإمام جعفر الصادق في تاشلي جاي.

ومسجد توزلوجة.

ومسجد آراليك.

مسجد ملكي.

مسجد داش بورون.

وللشيعة الأتراك نشاطات كثيرة في البلاد الأوروبية ولا سيما في المانيا وهولندا وبلجيكا:

ففي برلين مسجد الإمام جعفر الصادق، تقام فيه الجمعة والجماعة ويعد مركزاً لنشاطات الأتراك الشيعة في أوروبا، وفي هولندا يوجد شركات شيعية توزع اللحوم المذكاة في مستوى البلاد الأوروبية، تعرف بـ «حلال غدا» أي «الطعام الحلال».

وأعظم مكتبة للشيعة في تركيا:

ـ مكتبة الدكتور عبد الباقي كلبناري، في قونية،

بجنب مقبرة جلال الدين الرومي، وهي مكتبة ضخمة تحتوي على مئة ألف كتاب باللغات المعروفة في العالم.

لما كان الأستاذ كلبناري يعد من أكبر محققي الأتراك، وكان معروفاً في الأوساط العلمية والمراكز العالمية، كان سيل الكتب ينحدر إليه من أنحاء العالم بشتى اللغات، فكان ينظر إليها نظرة عابرة، فإن كانت مورد حاجته، كان يضرب عليها طابع الوقف ويضعها في صالة مطالعاته، حتى يقضي منها الوطر ثم يرسلها الى المكتبة، وإن لم تكن مورد حاجته كان يضرب عليها طابع الوقف ويضعها في الصناديق المعدة لذلك، لكي يرسلها الى المكتبة.

فاجتمع في مكتبته عشرات الآلاف من الكتب المخطوطة ومئات الآلاف من الكتب المطبوعة، وقد ألف فهرستاً فنياً لمخطوطات هذه المكتبة، طبع في ربعة مجلدات ضخمة بالحجم الكبير.

ومكتبة أهل البيت، في قاعة واسعة في مسجد الإيرانيين في استنبول (والده خان) تحتوي على الكتب القيمة في شتى المواضع الإسلامية، أسسها «الشيخ عبد المجيد الواعظي». وهناك المكتبات البسيطة في مساجد الشيعة في استانبول وأنقره وإزمير وگارس وأغدير وغيرها.

والمكتبات الثقافية التابعة للسفارة الإيرانية في أنقرة، والقنصليات الإيرانية في استانبول وأرضروم.

ولا يوجد في تركيا مدرسة قديمة مهمة للشيعة، ولكن يوجد مدارس جديدة (الابتدائية والتحضيرية) في أنقرة، و(الابتدائية والتحضيرية والثانوية) في استانبول، تدرس فيها كل الدراسات الدارجة في مدارس إيران وتركيا بالفارسي والتركي.

ويوجد في أنقرة مقام باسم (الحاج بايرام ولي)، وهو أحد المشايخ في القرن الثامن الهجري، توفي سنة ٧٣٣هـ يزار ويتبرك به وتدعى له الكرامات، كان الاستاذ (كلبناري) يزوره ويقول إنه من علماء الشيعة وبعيد عن مسائل الصوفية، وهو دائماً غاص بالزوار.

الأدب التركي الشيعي

وللشيعة في تركيا أدب تركي قديم، ففي القرن الرابع عشر نظم الشاعر (نقيب اوغلي) قصة الحسن والحسين عليهما السلام وهو معاصر لشلبي عريف المتوفى سنة ٧١٩هـ وهناك في القرن نفسه قصيدة (دستان مقتل حسين) نظمها الشاعر (شادي أوشياد) سنة ٧٦٣هـ بقسطموني، كذلك معاذ أوغلي البك بازاري ما يعرف بالمثنوي في غزوات علي عليه السلام. وفي سنة ٨٠٣هـ (١٤٠٠م) كان أول ما صنف في الروملي قصيدة في رثاء الزهراء عليها السلام، نظمها خليل امام مسجد قره بولت من أعمال ادرنة.

وكذلك ظهرت في القرن السابع عشر تآليف شعبية تصف غزوات النبي صلى الله عليه وآله ومعجزاته بصفة عامة وبطولات عليّ عليه السلام بصفة خاصة، وقد صيغت هذه التآليف في قالب المثنويات.

وأما في النشر، فقد ظهرت كتب السير التي ألفت في الزهراء والحسن والحسين عليهم السلام وما جرى في كربلاء.

وكل الذي ذكرناه يعد من روائع الأدب التركي. والشاعر الشيعي فضولي الذي عاش في القرن السادس عشر يعتبر أعظم شعراء اللغة التركية، وليس في العالم التركي شاعر نال شهرته إذا استثنينا نسيمي ونوائي: قال عن نفسه وهو في جلال السن إنه مدح علي بن أبي طالب عليه السلام خمسين سنة.

أما أشهر شعراء المراثي الحسينية في الأناضول فهو روحي بغدادي المتوفى عام ١٠٦٥م، وملا عزت المتوفى عام ١٨٢٩، وشيخ مشتاق مصطفى المتوفى عام ١٨٣٠، ولبيب محمد المتوفى عام ١٨٦٧، وقد كتب الأخير تسع مجلدات في رثاء الحسين. أما عثمان شمس المتوفى عام ١٨٩٣ فقد طبع كتابه المسمى «مرثية سيد الشهداء»، ومعلم فيضي المتوفى عام

١٩١٠ الذي طبع كتابه المسمى «مأتم نامه».

وإلى جانب هؤلاء الشعراء هناك شاعرتان مشهورتان في الأناضول في القرن التاسع عشر، هما ليلى خانم المتوفاة عام ١٨٤٧، وشريفة خانم المتوفاة عام ١٩٠٨. وقد احتوى ديوان شريفه خانم على مجموعة من المراثي الشعبية حول مقتل الإمام الحسين وأهل بيته في كربلاء. وكانت قصائدها العاطفية حول مأساة كربلاء من أروع ما كتب من الشعر الشعبي الحسيني في تركيا.

ولا يقيم الأتراك الأناضوليون مسارح شعبية لتمثيل واقعة الطف بكربلاء، غير أن لديهم نصوصاً تاريخية وشعرية كثيرة حول مأساة الحسين في كربلاء يمكن تصنيفها الى نوعين رئيسيين هما:

أولاً ـ كتب المقاتل التي تصف بشكل تراجيدي معركة الطف بكربلاء وما جرى للإمام الحسين وأهل بيته وكذلك مقتل الإمام علي، ومقتل أبي مسلم الخراساني، الذي قاد الثورة ضد الأمويين.

وثانياً ـ كتب الأشعار، والمراثي التي تقرأ أو تنشد في الاحتفالات في شهر محرم من كل عام.

ومن المؤكد أن واقعة الطف بكربلاء واستشهاد الإمام الحسين تأخذ حيزاً كبيراً وبارزاً في كتب المقاتل. ويبدو أن أول كتاب من كتب المقاتل صدر في الأناضول كان كتاب «سعدي مداح». وكان سعدي مداحاً ممتهناً مشهوراً ويطلقون عليه أيضاً اسم «قصخان»، وتوجد اليوم نسختان من كتابه، الأولى معنونة «دستين حسين بن علي» وهي محفوظة اليوم في مكتبة جامعة أنقرا، والثانية محفوظة في المكتبة الوطنية التركية باسطنبول. ويعود تاريخ طباعتها الى عام ١٣٦١هـ. ويتضمن كتاب المقاتل لسعدي عشر قصص، كل واحدة منها تتحدث عن واقعة من وقائع معركة الطف التي حدثت في كربلاء.

وفي تركيا كذلك الملايين من البكداشية وقد تحدث عنهم مراسل جريدة الجمهورية البغدادية بتركيا في رسالة نشرتها بتاريخ ١٢ أيلول سنة ١٩٦٥م هذا نصها:

كان يوم ١٦ آب عيد البكداشيين في تركيا، وقد تقاطر على قصبة (حاج بكداش) الواقعة في ولاية نوشهر على بعد ١٨٠ كيلومتراً الى الجنوب الشرقي من أنقره الألوف من مريدي الطريقة البكداشية فغصت بهم الرحاب الواسعة والساحات الفسيحة وطافوا بمرقد شيخ طريقتهم الحاج بكداش ولي وشاركوا في الاحتفالات وهم بملابسهم التقليدية المؤلفة من قلنسوة اسطوانية ذات ١٢ طية تحيط بها عمامة خضراء وجبة بنفسجية أو خضراء اللون مزركشة بشرائط ذهبية وحزام أخضر. أما النساء فقد كن بالملابس والشفوف الوطنية ذات الألوان الجذابة والمؤلفة من سروال طويل أو تنورة وحزام وسترة طويلة الأكمام وغطاء شفاف على شعورهن.

وذكرت جريدة حريت (التركية) أن ١٣ مليوناً من سكان تركيا يعتنقون الطريقة البكداشية وأن بضعة آلاف منهم يحضرون في قصبة حاج بكداش في ١٦ آب في كل سنة ومن جميع أنحاء تركيا وبينهم أساتذة الجامعات والأطباء والمهندسون والعلماء والتجار والصناع والفلاحون والقرويون وغيرهم وبينهم من الشيوخ من يبلغ طول لحيته الى السرة كما أن بينهم أحدث العصريين من شباب الجامعات والموظفين. ولهم مراتب حسب درجات المريدين من بعض أسمائها الده ده والخليفة وبابا وغير ذلك. وتدوم هذه الاحتفالات ثلاثة أيام كل سنة ويجري ذلك منذ ٧٠٠ سنة.

وقد انتخب أحد أساتذة الجامعة المساعدين رئيساً للمريدين في هذه السنة واسمه الدكتور بدري نويان ولقبه في الطريقة (ده ده بابا).

إلغاء الخلافة

على أثر النصر التركي المبين على اليونانيين بقيادة مصطفى كمال وطرد اليونانيين من الأناضول سنة

١٩٢٢م بعد نضال مرير استمر نيفاً وثلاث سنين. تم دخول الأتراك عاصمتهم القديمة اصطنبول وخروج الحلفاء المحتلين منها. واضطرار السلطان الخليفة محمد وحيد الدين الى الفرار بباخرة انكليزية والنزوح عن تركيا بعد ممالأته للمحتلين وتحريضه على الثائرين.

على أثر ذلك أعلن مصطفى كمال تولية عبد المجيد ابن السلطان عبد العزيز مكان وحيد الدين، ولكن بشكل جديدة يتولى فيه الخلافة دون السلطنة، وكان ذلك مقدمة لإلغاء الخلافة كاملاً سنة ١٩٢٣م.

على أن من الجدير بالذكر أن نشير الى الخطاب الذي ألقاه مصطفى كمال عند زيارته لمدينة قونية خلال الفترة التي مضت بين إلغاء السلطنة وإلغاء الخلافة فربما كان فيه ما يلقي بعض الضوء على حقيقة تفكير مصطفى كمال.

قال مصطفى كمال ما تعريبه:

لقد جعل ديننا السامي طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، كما ناط بكل مسلم ومسلمة أمر إرشاد الأمة وتعليمها، وأريد أيها السادة أن أتبسط في الأمر فأقول إن في أمتنا علماء حقيقيين يفتخر بهم بحق كما أن هناك في مقابل هؤلاء أميين بعيدين عن حقيقة العلم لم يتعلموا التعليم الكافي يلبسون اللباس الديني، فيجب أن لا نخلط بين هؤلاء وهؤلاء. وقد اجتمعت في اسفاري بكثير من العلماء المستنيرين ممن تعلموا علماً صحيحاً على الطراز الحديث فكأنهم والذين درسوا في أوروبا في مستوى علمي واحد. ويقال بالإجمال إن عندنا علماء أعلاماً واقفين على روح الإسلام وحقيقته بلغوا مرتبة الكمال، كما أن بينهم علماء خائنين بلا وجدان.

أيها السادة

لقد بدأ جهلة العلماء يندسون بين العلماء الحقيقيين منذ العصر الأموي وذلك لأن المسلمين في العهد النبوي وفي زمن الخلفاء الراشدين ما كانوا بحاجة لمن يعظهم ويعلمهم لما كاوا متحلين به من الأخلاق العالية والنزاهة والاستقامة، ولكن الخلاف الذي نشب بين علي بن أبي طالب ومعاوية وجعل جند معاوية في معركة صفين يرفعون القرآن الكريم على أسلات الرماح كان أول مفسدة دينية في الإسلام إذ اتخذ الكتاب الكريم واسطة لترويج الباطل. وإنكم لتعلمون ما تلا ذلك من حكم الحكمين وكيف أن معاوية رقي الى الخلافة بالحيلة. وكان بعد ذلك أن اتخذ الملوك المستبدون الدين آلة للوصول الى مطامعهم وأغراضهم واتخذوا من العلماء الحقيقيين لم ينقادوا في وقت من الأوقات الى الملوك المستبدين ولم يخضعوا لأوامرهم ولم يرهبوا تهديدهم وقد قضى بعضهم تحت سيوف الجلادين ونفوا من بلادهم وقذف بهم في غياهب السجون حيث قضوا السنين الطوال لا يرون نور الشمس وصلبوا الى جذوع الأشجار. ومع ذلك فلم يكونوا آلة في أيدي أولئك الملوك. وهناك طائفة ليست من العلم في شيء تلبس اللباس الديني لتعد في مصاف العلماء لا تمتنع حين الحاجة عن اختلاق الأحاديث الشريفة استراضاء للملوك المستبدين «انتهى».

وكان لما قامت به الحكومة الكمالية، من إلغاء الخلافة دوي عظيم وأثر أليم جداً في العالم الإسلامي، إذ كان مفاجأة للمسلمين، ولا سيما لحدوثه انتصار الأتراك في حرب الاستقلال عل أعدائهم. ولهذه المناسبة الأليمة نظم أحمد شوقي إحدى قصائده البليغة، يرثي فيها الخلافة.

وفيما يلي أبيات من هذه القصيدة:

عادت أغاني العرس رجع نواح
ونعيت بين معالم الأفراح
كفنت في ليل الزفاف بثوبه
ودفنت عند تبلج الأصباح
ضجت عليك مآذن ومنابر
وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة ومصر حزينة
تبكي عليك بمدمع سحاح

والشام تسأل والعراق وفارس
أمحى من الأرض الخلافة ماح
وأتت لك الجمع الجلائل مأتماً
فقعدن فيه مقاعد الأنواح
يا للرجال لحرة موؤدة
قتلت بغير جريرة وجناح
إن الذين أست جراحك حربهم
قتلتك سلمهمو بغير جراح
نزعوا عن الأعناق خير قلادة
ونضوا عن الأعطاف خير وشاح
أدوا الى الغازي النصيحة ينتصح
إن الجواد يثوب بعد جماح
إن الغرور سقى الرئيس براحه
كيف احتيالك في صريع الراح
غرته طاعات الجموع ودولة
وجد السواد لها هوى المرتاح

التسميات

١ـ متى بدأ عنوان «التسمية» للمؤلفات؟ وإلامَ استمر؟.

إنَّ المؤلفات والكتب، تارة تأخذ أسماءها من موضوعاتها التي تبحث فيها.

وأخرى يجعل لها اسم وعنوان خاص.

فمن الأول:

مؤلفات في الحديث الشريف، يسمى الواحد منها بـ «حديث فلان» مضافاً الى روايه، أو مؤلفه، وكذلك «تفسير القرآن» وقد يقال «تفسير فلان» مضافاً الى مؤلفه.

وهذا القسم من المؤلفات سماه شيخنا العلاّمة الطهراني بالاسم «النوعي» ونسميه نحن الاسم «الموضوعي» للكتاب، لأنه اسم مأخوذ من موضوعه الذي يبحث فيه، كما قلنا.

وقد جرى رواد التأليف عند المسلمين على هذا الطرز، فأكثر ما بأيدينا من كتبهم ومؤلفاتهم تجد في عناوينها وأسمائها ذكر موضوعاتها بوضوح.

وقد يضاف على عنوان الكتاب، كلمة «جزء» أو «صحيفة» أو «كتاب» فيقال: جزء فلان في الحديث، أو: صحيفة فلان في الحديث، أو: كتاب فلان في التفسير، وهكذا.

أو: كتاب الحديث، أو: كتاب التفسير، أو: جزء الطب، وهكذا.

وقد يأخذ العنوان اسم قسم من الموضوع العام، كما تسمى بعض الكتب بـ «المسند» باعتبار أن «المسند» هو واحد من أنواع الحديث وكذلك الكتب المسماة بـ «الصحيح» أو «الغريب».

وكذلك: «غريب القرآن» الذي هو نوع القرآن، وتأويل مشكل القرآن، أو الناسخ والمنسوخ، أو ما نزل من القرآن في كذا، أو أسباب النزول. . .

فكل هذه الأسماء التي تسمى بها الكتب، هي معبرة عن موضوعات تلك الكتب.

ومن الثاني:

ما هو المتداول حتى اليوم من وضع عناوين خاصة للكتب، وقد سماه شيخنا العلاّمة الطهراني بالاسم «العلمي» للكتاب، نسبة الى «العَلَم» الذي هو من أقسام المعارف عند اللغويين والنحاة، باعتبار أنّ ذلك الاسم قد وضعه مؤلفه عَلَماً على كتابه، كما يسمى كل شخص باسم يعتبر علماً واسماً له.

ولا ريب أنّ هذا الطرز من أسماء الكتب، متأخر ـ وجوداً ـ عن الطرز الأول، والدليل على ذلك: أنّ أكثر الكتب والمؤلفات المأثورة عن القدماء لا يحمل عنواناً عَلَمياً خاصاً، بل غالبها يحمل الاسم الموضوعي العام، وحتى القليل من مؤلفات القدماء، الذي يحمل اسماً عَلَمياً مثل «الصحيفة الصادقة» المنسوبة الى عبد الله بن عمرو، فإنّ هذا العنوان لا يعدو أن يكون صفة وصفت بها الصحيفة.

كما أنا كلما توغلنا في السنين الهجرية نشاهد وجود الكتب الحاملة للعناوين العلمية، والأسماء الخاصة، بكثرة ملحوظة.

وعلى هذا:

فلا بد أن يصاغ السؤال على النحو الآتي: متى بدأ العنوان العلمي للكتب؟

ونحن لا نبحث عن هذا فعلاً، فإن الإجابة عليه تستدعي جهداً خاصاً، له مجاله الخاص، وأهله المختصون.

وعنوان «التسمية» هو من الطرز الأول فإن كلمة «التسمية» لها إطلاقات:

فقد تطلق: «التسمية» من الفعل سمى يسمي: بمعنى وَضَعَ الاسم للشخص، أو الشيء، مثل: سمى فلان ابنه زيداً، أو يزيد.

وبهذا الاطلاق ألف الوحيد البهبهاني كتاب «تسمية بعض الأئمة أولادهم بأسماء الجائرين» وكذلك الميرزا التنكابني كتاب «تسمية الأئمة أولادهم بأسماء الخلفاء وذكر عللها».

وقد تطلق «التسمية» من الفعل سمى يسمى: بمعنى ذكر اسم الشخص، مثل: سمى فلان إخوته، أي ذكر اسماءهم.

وقد اعترف اللغويون بهذين المعنيين وهما مستعملان عند العرف العام أيضاً.

ولكلمة «التسمية» إطلاق خاص عند بعض الفقهاء، وبعض علماء القرآن، وهو خصوص تلاوة آية ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

وقد ورد هذا الاطلاق في أسماء بعض المؤلفات:

مثل كتاب «التسمية في فقه أهل البيت عليهم السلام بالأخبار» لابن عقدة الحافظ الكوفي.

وكتابان بعنوان «رسالة في التسمية» وردا في فهرس مكتبة برلية بالمانيا الغربية، برقمي ٢٢٦١ و٣٢٦٤.

وقد عبر الرشداني (ت ٥٩٣) عن ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ بكلمة «التسمية» وكذلك من تبعه من شراحه والمعلقين عليه مثل: ابن همام في «فتح القدير» والخوارزمي في «الكفاية» والبابرتي في «العناية» وسعدي جلبي في «حاشيته» انظر جميع ذلك في فتح القدير.

وقال الجزيري في سنن القراءة في الصلاة: ومنها «التسمية» في كل ركعة قبل الفاتحة، بأن يقول: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ وهي سُنّة عند الحنفية والحنابلة، أما الشافعية فيقولون إنها فرض، والمالكية يقولون إنها مكروهة.

ولكن الأشهر إطلاق كلمة «البسملة» على هذه الآية، وتلاوتها، يقال: بَسْمَلَ يُبَسْمِلُ بَسْمَلَةً، إذا قرأ ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

وعلى كل حال: فإن هذا الإطلاق ليس إلا من المعنى اللغوي الثاني مع التحديد بذكر الآية المذكورة، فالتسمية هنا بمعنى اسم الله تعالى بالخصوص.

ومن ذلك ما ورد في الحديث، من قوله عليه السلام: «سموا، وسمتوا» قال ابن منظور: أي كلما أكلتم بين لقمتين، فسموا الله عزّ وجلّ.

وعنوان «التسمية» في كتب «التسميات» ليس بالإطلاق الثالث، كما هو واضح.

وليس هو بالإطلاق الأول، لأن مؤلفيها لم يريدوا أن يضعوا أسماء لمن جاء ذكرهم في تلك الكتب.

وإنما هو بالإطلاق الثاني، أي بمعنى ذكر الأسماء.

فإنَّ تلك الكتب تسرد أسماء المذكورين في واقعة أو حادثة ونحو ذلك، كما سيأتي مفصلاً.

فعنوان «التسمية» يؤدي بوضوح «موضوع» هذه الكتب ومحتواها، من دون زيادة أو نقيصة.

فهذا العنوان ليس إلا «إسماً موضوعياً» لهذا الكتب، وقد عرفت أن ذلك هو الطرز الأول الذي كانت عليه أقدم المؤلفات.

أما أقدم كتاب حمل عنوان «التسمية» فسيأتي بيانه في الباب التالي. وأما آخر ما عثرنا عليه فهو «تسمية من عرف ممن أبهم في العمدة» لابن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢هـ.

٢ـ ما هو أول كتاب ألف بهذا الاسم؟

يُعَدّ الأعلام ـ من مفهرسي الكتب ـ كتاب «تسمية من شهد مع عليّ عليه السلام حروبه» لعبيد الله بن أبي رافع، أول كتاب في موضوعه.

يقول شيخنا آغا بزرك الطهراني، شيخ الفهرسة الشيعية في كتابه «الذريعة الى تصانيف الشيعة»: «كتاب تسمية من شهد...» [مؤلفه] هو أول من صنف في الإسلام، في أسماء الرجال..

ويقول ـ أيضاً ـ: هو أول من صنف في المغازي، والسير، والرجال، في الإسلام، لم نعرف من سبقه فيه، لأنه كتبه في عصر أمير المؤمنين عليه السلام الذي استشهد سنة الأربعين من الهجرة.

ويقول ـ أيضاً ـ: هو أول من دوّن أسماء الرجال، لأنه كان في عصر أمير المؤمنين عليه السلام وكان كاتبه.

فالشيخ الطهراني يؤكد على أمرين:

١ـ أن ابن أبي رافع هو أول من صنف، وأن كتابه «التسمية» هو أول كتاب في موضوعه.

٢ـ أن الكتاب قد تم تأليفه في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قبل سنة ٤٠ للهجرة.

والسيد حسن الصدر الكاظمي في كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» يقول في ابن بي رافع: أول من صنّف في علم المغازي والسير، في الإسلام، لأني لم أعثر على من تقدمه في ذلك.

وبعد أن ذكر تصنيف محمد بن إسحاق (١٥١هـ) وكذلك عروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) قال: فعبيد الله بن أبي رافع تقدمهما في تصنيفه المذكور على كل حال، فهو أول من صنف في السير والمغازي.

والدليل على مدعاه: أن ابن أبي رافع «صنف ذلك على عهد أمير المؤمنين عليه السلام».

فالسيد الصدر يؤكد على نفس ما ذكره الشيخ الطهراني، من:

١ـ أن ابن أبي رافع، هو أول من صنف، وأن كتابه «التسمية» هو أول مصنَّف في موضوعه.

٢ـ أنه صنفه على عهد الإمام عليه السلام.

نقول:

أما الأمر الأول ـ مما أكدا عليه ـ فهو ما نهتم للتوصل الى معرفة الحق فيه، هنا، في هذا الباب، وسنذكر رأينا في نهايته.

وأما الأمر الثاني:

فبالرغم من تأكيد هذين العلمين عليه، فإنا نتمكن من قبول دليلهما عليه، خاصة بعد وقوفنا على نص كتاب ابن ابي رافع، حيث لم نجد فيه أدنى إشارة الى أن تأليفه قد تم في عهد الإمام عليه السلام وقبل استشهاده.

بل، على العكس من ذلك، فإنَّ في الكتاب قرائن تشير الى تأخر تأليفه عن ذلك العهد، حيث اشتمل الكتاب على حوادث متأخرة زمنياً، كقضية شهادة حجر بن عديّ رضي الله عنه.

وبالنسبة الى الأمر الأول نقول:

ظاهر ما بأيدينا من المؤلفات الأولى يؤيد ما قاله العَلَمان المذكوران، فإن المؤلفين المعروفين في المغازي والسير كلهم متأخرون عن عصر ابن أبي رافع وفاة.

فقد حددت وفاة ابن أبي رافع بحوالي سنة ٨٠هـ، بينما نجد أقدم من عرف له تأليف في المغازي، وهو عروة بن الزبير، قد توفي سنة ٩٣هـ على أقل تقدير، أو سنة ٩٤هـ أو سنة ٩٦هـ وقد ذكر خليفة: أنه يقال: إنه ـ يعني عروة ـ أول من ألف في السيرة.

ونقله الدكتور الأعظمي، عن السخاوي في كتابه «الإعلان بالتوبيخ» ص ٤٨.

وأكد ذلك مارسدن جونسن، وقال: إنه هو أول من دون السيرة بشكلها الذي عرف فيما بعد.

ووافقه الأعظمي، ثم أضاف: قد أطبق الكتاب والمؤلفون ـ من القرن الثاني، حتى الآن ـ على أن عروة بن الزبير كتب شيئاً عن المغازي، بل ألف كتاباً في المغازي.

ونقول:

إن كان المراد بكلمة «المغازي» خصوص مغازي رسول الله ﷺ ـ كما هو ظاهر الكلمة، والمنصرف منها عند إطلاقها، أو بقرينة البحث عن عروة ـ فذلك أمر يعود التحقيق فيه الى أهله.

وأما إذا كان المراد به مطلق الغزوات، بما يشمل الحروب التي وقعت في تاريخ الإسلام، وذكر منهم ابن أبي رافع، الذي حدد وفاته نحو سنة ٨٠هـ، وذكر كتابه «تسمية من شَهِدَ مع علي عليه السلام حروبه».

٣ـ تصنيف التسميات في طبقات العلوم.

إن تصنيف الكتب يتبع موقعها من العلوم المتنوعة، وحسب طبقاتها المختلفة، ففي أي علم تندرج التسميات، وفي أية طبقة تصنّف؟

وشيخنا الطهراني، صنف كتاب «تسمية من شهد مع علي حروبه» لابن أبي رافع، في كتب الرجال، وعدّه منها.

وعل هذا الأساس ذكره في كتابه «مصفى المقال في مصنفي علم الرجال» وقال:

عبيد الله بن أبي رافع، (القرن الأول).

كاتب أمير المؤمنين عليه السلام، له كتاب «قضايا أمير المؤمنين» وكتاب «تسمية من شهد مع أمير المؤمنين الجمل وصفين والنهروان من أصحاب رسول الله ﷺ» ذكره الشيخ في «الفهرست» وذكر إسناده في رواية الكتاب عن عبيد الله المذكور.

أقول: هو أول من دوّن أسماء الرجال، لأنه كان في عصر أمير المؤمنين عليه السلام، وكان كاتبه، وأبوه أبو رافع شهد حروب أمير المؤمنين عليه السلام كلها، واقتصر من ترجمة الرجال وتسميتهم على خصوص الصحابة، واقتصر من بينهم على خصوص من شهد حروب أمير المؤمنين عليه السلام، لغرض إتمام الحجة على بعض الضعفاء والجاهلين لأحقيّة أمير المؤمنين عليه السلام، فلو قصروا عن مشاهدة دلائل أحقيته، فلينظروا الى ما تابعه، وشايعه، وفدى بنفسه في نصرته، وحمايته، ممن لا ريب فيهم، وهذا هو الجدال بالأحسن مع من كان في ذلك العصر من المخالفين، كما قاله إمام القراء والمفسرين أبو سعيد أبان بن تغلب، وأورد حديثه النجاشي.

وكذلك صنع في كتابه الذريعة فقال: هو أول من صنف في الإسلام في أسماء الرجال الذين شايعوا أمير المؤمنين، وعنون له هنا برجال ابن أبي رافع.

ولكنه أضاف على علم الرجال علمي المغازي والسير، فقال في الذريعة: هو ـ أي عبيد الله ـ أول من صنف في المغازي والسير والرجال، وفي الإسلام لم نعرف من سبقه فيه.

فالشيخ الطهراني صنف كتاب التسمية لابن أبي رافع، في علم الرجال، سواء كان منحصراً به، أو مع انضمام علم المغازي والسير.

لكن السيد الصدر، لم يذكره في علم الرجال، وإنما ذكره في علم السير والآثار الإسلامية والمغازي، وهو الصحيفة الأولى من الفصل السابع من كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» قال: أول من وضعه وصنف فيه عبيد الله بن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ، صنف كتاب «تسمية من شهد من الصحابة مع أمير المؤمنين علي بن بي طالب عليه السلام».

وذكر بعد ذلك أول من أسس علم الرجال وهو عبد الله ابن جبلة الكناني.

والدكتور محمد مصطفى الأعظمي:

ذكر كتاب «التسمية» لابن أبي رافع، ضمن الكتب

التي تم تدوينها في التأريخ العام.

ولكنه أدرج ما ورد عن عروة بن الزبير ـ خاصة ـ من «التسميات» في كتاب جمعه باسم «مغازي رسول الله ﷺ لعروة»، وهي:

تسمية من شهد العقبة الأخيرة من الأنصار، ص ١٢٦.

تسمية من شهد بدراً، ص ١٤٧.

تسمية من شهد بدراً ـ أيضاً ـ ص ١٥٨.

تسمية من لم يشهد بدراً وضرب له بسهمه، ص ١٦٠.

تسمية من استشهد يوم أحد، ص ١٧٢.

تسمية من استشهد بخيبر، ص ١٩٩.

تسمية من استشهد بمؤتة، ص ٢٠٦.

تسمية من استشهد يوم حنين، ص ١٢٩.

ومع أن بعض هذه التسميات، قد وردت في المصادر القديمة بعنوان «التسمية» إلا أن منها ما عنون لها الدكتور من عند نفسه، وسماها بالتسمية، نظراً الى انها تحتوي على تعداد الأسماء، من دون توجه الى أن مثل هذا العنوان له أهمية تراثية، ومن المحتمل أن يكون كل ما عنون به كتاباً مستقلاً، وليس من حق أحدنا أن يفتعل مثل هذا العنوان من عند نفسه.

إلا أن عمل الدكتور يدل على أنه اعتبر هذه «التسميات» من علم المغازي.

لكن من الواضح أن «المغازي» يعتبر في تصنيف العلوم علماً برأسه له خصوصياته وشؤونه ومؤلفاته ومؤلفوه، وإن كان مندرجاً في «السيرة النبوية» من جهة عامة، حيث إن السيرة تستوعب حياة الرسول الأكرم ﷺ في كل فترات السلم والحرب، وما يتصل بأخلاقه وتصرفاته وشؤونه الخاصة، ومواجهاته ولقاءاته ومحادثاته، وحياته العامة الشريفة. مع أن بعض «التسميات» إذا كان يدور حول بعض الغزوات، فإن منها ما لا يرتبط بشيء منها مثل «تسمية من شهد العقبة» فهي تدخل في علم السيرة، ولا يصح إدراجها في «المغازي» بأي وجه، فهو على الأقل أخص من علم «السيرة».

نعم، قد نقف أمام عقبة عندما نرى الواقدي قد ضمن في كتابه «المغازي» التسميات التالية:

١ـ تسمية من خرج مع عبد الله بن جحش في سريته، ١/ ١٩.

٢ـ تسمية المطعمين في طريق بدر من المشركين، ١/ ١٤٤.

٣ـ تسمية من استشهد من المسلمين ببدر، ١/ ١٤٥ ـ ١٤٧.

٤ـ تسمية من قتل من المشركين ببدر، ١/ ١٤٧ ـ ١٥٢.

٥ـ تسمية من شهد بدراً من قريش والأنصار، ص ١٥٢ ـ ١٧٢.

٦ـ تسمية من قتل من المشركين (بأحد)، ١/ ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

٧ـ تسمية من استشهد من قريش (في بئر معونة)، ١/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

٨ـ تسمية سهمان الكتيبة، ٢/ ٦٩٣.

٩ـ تسمية من استشهد بخيبر، ٢/ ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

١٠ـ تسمية من استشهد بحنين، ٢/ ٩٢٢.

١١ـ تسمية من استشهد بالطائف، ٣/ ٩٣٨.

ولكن لا نستبعد أن يكون الواقدي قد استفاد من بعض من سبقه ممن ألف تسميات مستقلة في تلك المواضيع فأدرجها في كتابه المغازي، ولو كان قد جمعها هو، فإن تضمينها كتابه الكبير، لا يؤدي الى خلل فيما نحن بصدده، لأنه اتبع نفس المنهج الذي سنفصله فيما بعد، للتسميات المستقلة.

وعلى كل حال فهذه «التسميات» الواقدية، لا شك في كونها ضمنية، إلا أنه ليس فيها شيء مما

يخرج عن موضوع المغازي ولذلك أدرجها في كتابه الخاص بها.

والرأي الأقرب الى الصواب، في هذا الباب، هو:

أن تعدد الاتجاه الموضوعي في الكتاب الواحد، لا يمنع ـ مطلقاً ـ من أن يكون التركيز في وجهة الكتاب على بعض الموضوعات وبعض العلوم خاصة، وعلى ذلك فليس من الصائب تصنيف ذلك الكتاب في جميع تلك العلوم، بمجرد اتجاه بسيط فيه اليها، بل لا بد من تصنيفه في العلم الأكثر تركيزاً فيه عليه، وإن كان تعيين العلم الذي يلحق الكتاب فيه التصنيف، أمراً شاقاً، أحياناً، يستدعي دقة فائقة وجهداً عميقاً.

وكتب «التسميات» لا بد من أن تصنف على أساس الجهة الجامعة بين كل «التسميات» وهي السمة المشتركة بين جميع ما يحمل هذا العنوان، والتي توجد بوضوح في جميعها.

ويمكن تحديد ذلك الجامع من خلال ملاحظة ما أوردناه في توضيح عنوان «التسمية» وهو أن كل واحد من هذه الكتب إنما يتصدى لذكر الأسماء لمسميات معينة.

وهذا في حد ذاته يقرب أن تكون كتب «التسميات» من كتب علم الرجال الشامل لتراجم الأعلام، ورواة الحديث المذكورين في أعمدة الأسانيد.

ولو تجاوزنا عدداً قليلاً من كتب التسميات، مما لا يرتبط بالرجال بل تتصدى لتسمية بعض الجمادات، وهي أربعة فقط:

١ـ تسمية الأرضين.

٢ـ تسمية البيع والديارات.

٣ـ تسمية سهمان الكتيبة.

٤ـ تسمية الكتب التي رواها بعضهم.

لو تجاوزنا هذه الأربعة، فإنَّ باقي كتب «التسمية» وهي تنوف على التسعين كلها تختص بتعداد أسماء الأشخاص والأعلام والرواة.

وهذا يؤكد على أن المهمة الأساسية للتسميات، إنما هي ما يهدف من علم الرجال وتراجم الأعلام، فيجب أن تصنف في هذا العلم.

وهذا هو ما صنعه شيخنا الطهراني، فعدَّ بعض التسميات من مؤلفات علم الرجال، وعد مؤلفه من مصنفي ذلك العلم.

ونِعْمَ ما صنع، فإنَّ مراده بعنوان «علم الرجال» إنما هو علم تراجم الأعلام والشخصيات بما يشمل رواة الأحاديث.

ولذا فإن ما قد يتخيله بعض المتطفلين على علم الرجال من الاعتراض على ساحة شيخنا، بأن عدّ كتاب «تسمية من شهد مع علي حروبه» لابن أبي رافع، من كتب الرجال، غير صحيح، لأنه كتاب في التاريخ.

اعتراض واهٍ، لم يصدر ممن يزن الأمور بموازين العلم والمعرفة.

فإنّ علم الرجال، وإن أصبح عند المتأخرين خاصاً بأحوال رواة الحديث، إلا أن ذلك نشأ من تواضع تعيني، من دون تخصيص ووضع.

وآلا، فعلم الرجال هو العلم الشامل لمعرفة ما يتعلق بأحوال الأعلام كافة، والمعاجم وكتب الرجال القديمة على ذلك كان منهجها.

وقد بقيت آثار ذلك الشمول في كتب الرجال المتأخرة أيضاً، فكثيراً ما يترجمون لمن لا رواية له، سوى أنه من أعلام العلماء، وإذا سئل أحدهم عن سبب ذلك، لم يحر جواباً إلا أن يتذرع بفعل الأقدمين.

نعم، لو أريد بعلم الرجال، خصوص ما تعورف عند المتأخرين من أنه علم أحوال رواة الحديث، فإن «التسميات» ـ وإن كان منها ما حمل عنوان «تسمية من روى. . .» ـ إلا أن ذلك ليس هو الجامع المشترك بين كل «التسميات».

وكذلك تصنيف كتب «التسميات» في علوم «المغازي» أو «السيرة» أو «التأريخ العام» حيث إن بعض كتب «التسمية» يختص بوقائع خاصة من صميم المغازي، أو بقضايا من السيرة، أو بأمور وحوادث من التأريخ العام، فإن ذلك خاص بتلك الكتب، وليس أمراً مشتركاً بين كل «التسميات» فلا يكون عدها من مقولة تلك العلوم جارياً على أساس التصنيف العلمي، الذي يقتضي ما ذكرناه.

٤ـ منهج التسميات، وأهميتها علمياً من خلال مزاولتنا لعدة من «التسميات» المتوفرة لدينا، ومنها:

١ـ تسمية من شهد مع علي عليه السلام حروبه، لابن أبي رافع المدني.

٢ـ تسمية من قتل مع الحسين عليه السلام، للفضيل بن الزبير الرسان الكوفي.

٣ـ تسمية عروة بن الزبير، المنقولة في المصادر.

٤ـ تسميات ابن إسحاق، الواردة في سيرة ابن هشام.

٥ـ تسميات الواقدي، الواردة في المغازي.

توصلنا الى اشتراكها في العرض، وتقاربها في النسق، مما دعانا الى الاعتقاد بأن ثمة «منهجاً متحداً» تسير عليه كل التسميات.

وقد حاولنا كشف هذا المنهج الموحد المشترك، فتوصلنا الى عناصر ثلاثة تشكل قوام ذلك المنهج، وهي:

١ـ تنظيم الأسماء على القبائل والبطون والأفخاذ والفروع.

٢ـ ذكر الموالي مع أصول القبائل.

٣ـ التلفيق في المتون واختزال الأسانيد.

الأمر الأول: تنظيم الأسماء على القبائل وفروعها:

دأب مؤلفو التسميات على سرد الأسماء متتابعة، مقتصرين غالباً على الاسم الثنائي، أي ا سم الشخص واسم أبيه فقط، من دون وصف غالباً، أو مع وصف بسيط أحياناً، لكن من دون التفصيل في أحواله، إلا فيما يرتبط بشؤون موضوع التسمية نفسها.

ولكنهم ينظمون قائمة الأسماء، حسب الانتماءات القبلية، ثم يقسمونها على البطون المتشعبة من القبيلة، ثم يوزعونها على الأفخاذ والفروع من كل بطن، وهكذا... فيذكرون تحت كل فرع، ما يلزم من الأسماء المنتمية إليه.

وقد تنبه الدكتور الأعظمي الى هذا، فقال في خصوص ما يرتبط بكتابات عروة بن الزبير:

لقد أعطى أهمية خاصة للأنساب في السيرة، فعندما يذكر المشتركين في الغزوات، أو الشهداء فيها، لا يسرد مجرد أسمائهم، بل يذكر أنسابهم مفصلاً.

وقال: لا يكتفي بالاسم، بل يذكر القبائل والبطون، فيعطي أهمية كبيرة للأنساب، وهذا منهجه في الكتاب كله، وبذلك أصبح مرجعاً لكل من جاء بعده وكتب في السيرة النبوية.

أقول: بل هذا هو منهج كل التسميات، قبل عروة، وبعد عروة، فابن أبي رافع (توفي نحو سنة ٨٠هـ) قد طبق هذا المنهج بشكل دقيق جداً في «تسمية من شهد مع علي عليه السلام حروبه».

حيث قسم كتابه الى خمسة أقسام:

١ـ القرشيين.

٢ـ الأنصار البدريين.

٣ـ الأنصار ممن لم يشهدوا بدراً.

٤ـ المهاجرين.

٥ـ التابعين.

وذكر تحت العنوان الخامس، التابعين: عدة أسماء، تبلغ ١٣ شخصاً.

وكذلك الفضيل بن الزبير الأسدي الرسان (ت بعد ١٤٥هـ) قد رتب تسميته على نفس المنهج، وذكر فيه:

١ـ الشهداء من آل البيت عليهم السلام ومواليهم ٢٥ شخصاً.

٢ـ من بني أسد بن خزيمة.

٣ـ من بني غفار بن مليل بن ضمرة.

٤ـ ومن بني تميم.

٥ـ ومن بني سعد بن بكر.

٦ـ ومن بني تغلب.

٧ـ ومن قيس بن ثعلبة.

٨ـ ومن عبد القيس ـ من أهل البصرة ـ.

٩ـ ومن الأنصار (ستة أشخاص).

١٠ـ ومن بني الحارث بن كعب.

١١ـ ومن بني خثعم.

١٢ـ ومن تيم الله بن ثعلبة.

١٣ـ ومن عبد الله.

١٤ـ ومن طيىء.

١٥ـ ومن مراد.

١٦ـ ومن بين شيبان بن ثعلبة.

١٧ـ ومن بني حنيفة.

١٨ـ ومن جوأب.

١٩ـ ومن صيداء.

٢٠ـ ومن كلب.

٢١ـ ومن كندة.

٢٢ـ ومن بجيلة.

٢٣ـ ومن بني راسب.

٢٤ـ ومن حرقة جهينة.

٢٥ـ ومن الأزد.

٢٦ـ ومن همدان.

٢٧ـ وذكر من ارتثّ في الحرب.

فنجد في هاتين التسميتين ذكر اسم القبيلة العام، وذكر البطون واحداً بعد واحد، ثم تعداد الأسماء متتابعة.

وهذا وارد في تسميات ابن اسحاق، والواقدي أيضاً..

١ـ من بني عبد المطلب ١٧ شخصاً

٢ـ من بني المطلب شخصان

٣ـ من بني عبد شمس شخص واحد.

٤ـ من بني زهرة ثلاثة أشخاص

٥ـ من بني تيم شخصان

٦ـ من بني مخزوم أربعة أشخاص

٧ـ من بني جمح شخصان

٨ـ من بني عامر ثلاثة أشخاص

وذكر تحت العنوان الثاني، الأنصار البدريين: أحد عشر بطناً:

١ـ من بني مالك بن النجار سبعة أشخاص

٢ـ من بني مازن ثلاثة اشخاص

٣ـ من بني دينار أربعة اشخاص

٤ـ من بني الحارث بن الخزرج ثلاثة أشخاص

٥ـ من بني ساعدة ثلاثة أشخاص

٦ـ من بني عوف بن الخزرج أربعة اشخاص

٧ـ من بني سلمة ستة أشخاص

٨ـ من بني زريق أربعة اشخاص

٩ـ من بني بياضة ثلاثة اشخاص

١٠ـ من بني عمرو بن عوف خمسة أشخاص

١١ـ من بني عبد الأشهل ستة أشخاص

وذكر تحت العنوان الثالث، الأنصار غير البدريين: عدة أسماء، تبلغ ٦٢ شخصاً.

وذكر تحت العنوان الرابع، المهاجرين: ثلاثة قبائل:

١ـ من خزاعة شخصان

٢ـ من بني أسلم أربعة اشخاص

٣ـ ومن غيرهم تسعة أشخاص

وكذلك في تسمية عروة، إلا أن المنقول عنه ـ في

الروايات المتأخرة ـ يختلف شيئاً ما عن ذلك.

وأظن ـ قوياً ـ أن أصل تسمية عروة، كان كسائر التسميات منظماً على هذا المنهج، من دون تكرار، كما رأيناه في ما سبقه عند ابن أبي رافع، وما لحقه عند الفضيل الرسان، إلا أن الرواة لما نقلوا عن عروة ما في كتب تسمياته، غيروها عما كانت عليه.

وعلى كل حال: فإن ما ذكر لا يؤثر فيما توصلنا إليه من منهج كتب التسمية، وأنها تعتمد في سرد الأسماء على التنظيم الذي شرحناه.

وهذا واضح لمن راجع واحداً من التسميات الكاملة، الموجودة.

يبقى في المقام:

بيان وجه الاعتماد على هذا المنهج في كتب «التسميات» والفوائد العلمية المترتبة علي ذلك:

١ـ وقبل كل شيء، يبدو أثر هذا المنهج في اختصار كتب التسمية، إلى حد كبير، وخلوها من التكرار الممل.

فإذا أريد ذكر أسماء عديدة من قبيلة واحدة، ومن بطن واحد منها، فإن هذا المنهج يذكر اسم القبيلة ثم البطن مرة واحدة، ويذكر تحتهما كل تلك الأسماء في مكان واحد متتابعة كما فعل ابن أبي رافع، فقال:

من الأنصار البدريين.

من بني مالك بن دينار.

ثم ذكر سبعة أسماء متتابعة.

ولو أراد أن يذكر كل واحد مستقلاً، لزمه أن يذكر مع كل واحد اسم القبيلة وعنوانها، ثم اسم البطن وما يحتاج الى توضيحه.

فالاختصار، هو واحد من أهم فوائد ذلك المنهج المتبع في التسميات، ولعله أيضاً هو المقصود الأول لواضعيه مؤلفي التسميات.

٢ـ ثم إن من آثار هذا المنهج الأمن من التصحيف في الأنساب وأسماء القبائل والبطون، وكذلك أسماء الآباء والأجداد، المتعددة في عمود النسب.

فإن كلاً منها أعلام خاصة، وأسماء لا يدخلها القياس، وفي مثلها يقع كثير من التصحيف والتحريف.

فإذا ذكرت مرة واحدة، وأدرج تحتها الأسماء المتعددة، للمنتمين اليها، قل تكررها، وكان الكتاب آمن من التصحيف والغلط، وأحفظ من السهو.

بعكس ما لو تكرر ذكرها مرات متعددة مع تعدد الأسماء المنتمية اليها، فإن احتمال تصحيفها أكثر، كما لا يخفى على أهل الخبرة، الواقفين على مثل هذه التصحيفات.

ولعل هذه الفائدة ـ أيضاً ـ كانت من أهداف أرباب «التسميات» في وضع كتبهم على ذلك المنهج.

٣ـ ثم إن من آثار ذلك المنهج. أن الأسماء قد رتبت فيه على أساس القرب من النبي ﷺ نسبياً، ثم السوابق الدينية، ثم الفضل والدرجات المعنوية التي جاء بها الإسلام، كالجهاد في سبيل الله، والنصرة لدين الله، والتفاني في التضحية للدفاع عن الحق والعدالة.

وكذا على أساس ما ورد في حقهم عن النبي ﷺ من التمجيد والمدح.

وهذا واضح في تسمية ابن أبي رافع، حيث رتب كتابه على الترتيب التالي:

١ ـ القرشيين وهم عشيرة النبي ﷺ وقبيلته:

فذكر (بني عبد المطلب) أولاً، وهم آل النبي وشجرته.

ثم ذكر سائر القرشيين حسب فضلهم ومقاماتهم.

وذكر (الأنصار) وقدمهم على المهاجرين، لما ورد فيهم من الفضائل الكثيرة.

٢ـ وقدم أولاً (البدريين) لما ورد في حقهم عن الرسول الأكرم ﷺ، بخصوص شهودهم بدراً، ولما أبدوه من النصرة والإيثار.

٣ـ ثم ذكر (الأنصار غير البدريين) لما قدموه من المواساة والبذل.

٤ـ ثم ذكر (المهاجرين) لسبقهم، وتحملهم في سبيل الدين العناء والنصب.

٦ـ ثم ذكر (التابعين لهم بإحسان) وخص بالذكر منهم من شهد لهم النبي ﷺ بالجنة.

وليس في ترتيب التسميات على هذا الشكل أية حزازة، ولا منقصة للمتأخر في الذكر، إذ إن التفضيل المذكور، جاء به القرآن الكريم، قبل كل أحد حيث قال: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ سورة النساء، الآية ٩٥.

وقال: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ سورة الحديد، الآية ١٠.

وقال: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝١٠ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ سورة الواقعة، الآية: ١٠، ١١.

قال الدكتور الأعظمي: وهذا هو الحق... إذ لا بد من إعطاء كل ذي حق حقه، فالذين أوذوا، وهاجروا وجاهدوا، لا يمكن أن يوضعوا في مصاف الذين حاربوا رسول الله، ثم أسلموا في آخر الأمر.

ولقد خطأ الدكتور الأعظمي من نظر الى ذلك المنهج بمنظار القبلية الجاهلية، والعنصرية البشعة، وسماها بالنظرة الاجتماعية.

أقول: وقد يحاول بعض أولئك المغرضين إسناد تلك النظرة الى الديوان.

لكن الواقع أن الديوان لم يرتب إلا على أساس من القرابة الى النبي ﷺ، والسابقة في الدين، والفضل كما ورد في سنن البيهقي، فيما نصه:

لما دون عمر الدواوين، قال: ابدؤوا ببني هاشم... وبني المطلب.

فإذا كان السنّ في الهاشمي قدمه على المطلبي، وإذا كان السنّ في المطلبي قدمه على الهاشمي، فوضع الديوان على ذلك، وأعطاهم القبيلة الواحدة.

ثم استوت له عبد شمس، ونوفل، في جذم النسب، فقال: عبد شمس إخوة النبي ﷺ لأبيه وأمه دون نوفل، فقدمهم.

ثم دعا بني نوفل يتلونهم.

ثم استوت له عبد العزى، وعبد الدار.

فقال في بني أسد بن عبد العزى: أصهار النبي ﷺ وفيهم: أنهم من المطيبين، وقال بعضهم: هم من حلف الفضول، وفيهما كان رسول الله ﷺ.

وقيل ذكر سابقة، فقدمهم على بني عبد الدار.

ثم دعا بني عبد الدار يتلونهم.

ثم انفردت له زهرة، فدعاها تلو عبد الدار.

ثم استوت له تيم ومخزوم.

فقال في بني تيم: إنهم من حلف الفضول والمطيبين، وفيهما كان رسول الله ﷺ.

وقيل: ذكر سابقه.

وقيل: ذكر صهراً. فقدمهم على مخزوم.

وهكذا بقية القبائل.

إن التسميات يمكن أن تكون نماذج حية لما كانت عليه الدواوين من الترتيب المبتنى على ذلك النظام الديني.

أقول: إن التفاضل على هذا الأساس، إنما يكون في غير موارد الحقوق وخاصة الواجبة منها، كقسمة الغنائم وعطاء بيت المال، فإن الحق فيهما ما فعله رسول الله ﷺ وعلي عليه السلام من التسوية بين الناس، وعدم التفرقة في ذلك بين الأسود والأبيض، والشريف والوضيع، والمولى والعربي، كما وردت بذلك الأحاديث الكثيرة، التي جمعها صاحب الوسائل في كتاب الجهاد، باب ٣٩ التسوية بين الناس في قسمة المال والغنيمة، ح ٢٠٠٧٦ ـ ٢٠٠٨١، وقد جمع

الإمام الصادق عليه السلام تمام القول لما سئل عن قسم بيت المال؟

فقال: أهل الإسلام هم أبناء الإسلام، أسوي بينهم في العطاء، وفضائلهم بينهم وبين الله، أجعلهم كبني رجل واحد، لا يفضل أحد منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف منقوص.

قال: وهذا هو فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في بدو أمره، وقد قال غيرنا: أقدمهم في العطاء بما قد فضلهم الله بسوابقهم في الإسلام... وكذلك كان عمر يفعله.

تهذيب الأحكام، للطوسي ٦/١٤٦ ح ٢٢٥.

وأقول: إن الشرع الإسلامي المقدس إذا كان يلزمنا بالتسوية بين الأفراد في مجال الحقوق، فلا يعني إطلاقاً إلغاء السوابق، وأثرها في مقام أولئك الذين سبقوا الى الخيرات، والمهاجرين الأولين، والذين نصروا أيام العسرة.

إن الآثار الكريمة متضافرة في تكريم أولئك، والمفاخرة بتلك السوابق، فلا يستوي من آمن قبل الفتح وهاجر، مع من دخل الإسلام على كره، ومن أجل الأطماع، كمسلمة الفتح!.

٤ـ ومن فوائد ذلك المنهج:

أنه يكشف عن انتماءات الأسماء المدونة فيها، وهو ما يفيد في بابه عند التباس بعض الأنساب، ويمكن الاستناد الى التسميات لحل بعض المشاكل العالقة هناك.

الأمر الثاني: ذكر الموالي:

كلمة «المولى» تطلق على عدة معان:

١ـ فيقال: مولى فلان، أو مولى بني فلان، ويراد به مولى العتق، أي من كان عبداً لهم، وهذا هو الأغلب في إطلاق الكلمة.

٢ـ ويقال: مولى فلان، ويراد به ولاء الإسلام، أي إنه أسلم على يد فلان.

٣ـ ويقال: مولى فلان، ويراد ولاء الحلف، والموالاة، والمناصرة، لمن التحق بقبيلة وتحالف معهم بغرض التقوي بهم، وهذا يتحقق عادة من الضعفاء أو المنقطعين أو المشردين.

٤ـ ويقال: مولى فلان، لمجرد ملازمة الشخص لفلان، كما يقال: مقسم مولى ابن عباس، لملازمته إياه.

وقد ذكر الفضيل الرسان اسم «زاهر» في قبيلة كندة، باعتبار مصاحبته لعمرو بن الحمق الخزاعي الكندي.

وأضاف البلقيني في معاني «المولى».

٥ـ مولى القبيلة: من استرضع فيهم.

وقد ذكر الفضيل الرسان «عبد الله بن يقطر» رضيع الحسين عليه السلام في أهل البيت.

٦ـ ومولى المولى. ينسب الى القبيلة ـ أيضاً.

وقد دأب أرباب التسميات على ذكر الموالي مع قبائل من ينتمون إليهم بالولاء، سواء ولاء العتق، أو الحلف، أو غير ذلك. ولكن:

١ـ يذكرون الموالي بعد الانتهاء من أسماء المنتمين الى كل قبيلة إلى أصله.

٢ـ يصرحون مع ذكر الموالي، بنوعية الولاء.

ولا بد من توضيح عباراتهم في هذا المجال، حيث إن الرجاليين يتداولون نفس هذه التعبيرات، فنقول:

إذا أرادوا نسبة الشخص الى قبيلة أو بطن، وكان صلبها ومن أبنائها، فلهم تعبيرات.

فربما قالوا: «فلان قرشي من أنفسهم» أي منتم الى قريش بالنسب.

وربما قالوا: «فلان صليب» أي من صلب القبيلة.

وربما قالوا: «فلان قرشي» وأطلقوا، فظاهره، أنه من صلب القبيلة، كما قال ابن الصلاح: «الظاهر في المنسوب الى القبيلة، كما إذا قيل: «فلان القرشي» إنه منهم صليبة.

وفي هذه الصورة ـ كلها ـ ينتفي الولاء عن

الشخص بكل معانيه.

وإن لم يكن الشخص من أبناء القبيلة، وإنما كان منتمياً إليها بشكل من اشكال الولاء الستة المذكورة، فلا يقال فيه: «فلان القرشي» بالإطلاق، بل لا بد من تقييده بشكل الولاء.

فإن كان ولاء العتق، قيل «مولاهم» أو «مولى فلان»، وإطلاق هذا التعبير ينصرف الى ولاء العتق عندهم.

وإن كان ولاء حلف، قيل: «حليفهم» أو «حليف بني فلان».

وإن كان ولاء صحبة قيل «صاحب فلان» لواحد من أفراد القبيلة كما مر في «زاهر» صاحب عمرو بن الحمق الخزاعي، حيث ذكروه في كندة لأن عمراً كندي، بينما هو «أسلمي» النسب.

وإن كان ولاء ارتضاع، قيل: «رضيع فلان» كما ذكروا «عبد الله بن يقطر» رضيع الحسين عليه السلام، في أهل البيت.

ولنذكر أمثلة من التسميات التي بأيدينا:

ففي تسمية ابن أبي رافع:

ذكر في بني عبد المطلب:

١٦ـ ربيعة.

١٧ـ أبو رافع.

وقال: موليا رسول الله صلى الله عليه وآله.

أقول: والولاء ولاء عتق.

وفي بني مخزوم:

٢٦ـ عمار بن ياسر.

٢٧ـ محمد بن عمار.

وقال: وياسر كان قدم مكة، وحالف أبا حذيفة المخزومي.

أقول: فعمار وابنه مخزوميان بالحلف، فلذا يقال لعمار: حليف بني مخزوم، فذكروا فيهم، وهما من عنس من مذحج. وفي تسمية عروة:

من الأنصار من طريف بن الخزرج:

١٠ـ بسبس الجهني، حليف لهم.

ومن الأنصار:

٧٢ـ عبد الله بن طارق البلوي، حليف لهم.

أقول: واختلاف الأنساب بين الجهني أو البلوي من جهة، والأنصاري أو الخزرجي، من جهة أخرى، يدل على أن عد الرجلين في الأنصار ليس من جهة النسب وإنما هو للولاء.

وفي تسمية من قتل مع الحسين عليه السلام للرسان الأسدي:

ذكر ثلاثة من الموالي مع أهل البيت عليهم السلام بالأرقام (٢١ و٢٢ و٢٣) مصرحاً مع كل منها بأنه «مولى الحسين عليه السلام».

وذكر في عبد القيس.

٤٧ـ سالم، مولى عامر بن مسلم.

وذكر في مراد:

٦٩ـ واضح الرومي، غلام جنادة السلماني.

وذكر في صيداء:

٧٥ـ سعد، مولى عمرو بن خالد الصيداوي.

وذكر في كلب:

٧٧ـ أسلم، مولى لهم.

وذكر في كندة:

٨٠ـ زاهر، صاحب عمرو بن الحمق الخزاعي.

وهكذا غيرهم.

أقول: والأصل في الالتزام بعد الموالي مع أبناء القبيلة في مكان واحد وتحت عنوان واحد، هو الوازع الديني، فالإسلام جعل الموالي بمستوى المنسوبين إليهم في كثير من الأمور، نبذاً للطبقية الممقوتة، بل أعطى الموالي أحكام السادة في بعض التشريعات.

فقد ورد في الحديث الشريف بطرق عديدة: أن

الرسول الأكرم ﷺ منع مولاه أبا رافع عن العمل في جباية الصدقة، وقال له: «يا أبا رافع، إن الصدقة حرام على محمد وعلى آل محمد، وإن مولى القوم من أنفسهم».

وفي نص آخر: «اجلس، يا أبا رافع، فإنه لا ينبغي لنا أن نأكل الصدقة».

وعن عطاء بن السائب عن فاطمة أو أم كلثوم، بنت علي ابن أبي طالب عليه السلام، قالت: سمعت مولى لنا، يقال له «هرمز» يكنى أبا كيسان قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنا أهل البيت لا تحمل لنا الصدقة، وإن موالينا من أنفسنا»».

والنبي ﷺ قال لرشيد الفارسي، مولى الأنصار ـ لما سمعه يقول: أنه الغلام الفارسي ـ.

قال له النبي «ما منعك أن تقول: (الأنصاري) فإنَّ مولى القوم منهم».

وهكذا اتبع أرباب التسميات أثر الشارع الكريم، والصادع بالوحي، الرسول الأمين في تطبيق ما قرره في نبذ الطبقية المقيتة التي هم من مخلفات الجاهلية، واستبدلت به رتباً سامية، يتميز أصحابها بالتقوى والفضل والعمل الصالح، دون الاعتناء بالقبيلة أو العنصرية أو الانتماءات العصبية.

الأمر الثالث: التلفيق في الحديث:

التلفيق في الحديث هو: أن يجمع المحدث نصاً كاملاً لحديث من متون أحاديث وردت بأسانيد متعددة.

وبعبارة أوضح: أن يذكر قضية كاملة مأخوذة عن عدة أحاديث ومتون بأسانيد مختلفة، فيجمع الأسانيد في البداية، ويؤلف من المتون، متناً واحداً متسلسلاً.

وقد استعمل هذه الطريقة أهل الأخبار والمؤرخون.

فنجد مثل ذلك عند أبي الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٦) حيث يقول عند الرواية عن عدة شيوخ ما نصه: دخل حديث بعضهم في حديث الآخرين.

واستعمل الواقدي أيضاً هذا الأسلوب.

وأما أهل التسميات فقد التزموا به، وهو ملاحظ في التسميات المتوفرة منها:

فعروة يقول: عن مروان والمسور بن مخرمة، يزيد أحدهما على صاحبه.

ويقول: يصدق كل واحد منهما حديث صاحبه.

ويقول الفضل بن الزبير: سمعت الإمام أبا الحسين زيد بن علي عليه السلام، ويحيى ابن أم الطويل، وعبد الله بن شريك العامري، يذكرون: «تسمية من قتل مع الحسين بن علي عليه السلام من ولده وأخواته وأهله، وشيعته».

وسمعته ـ أيضاً ـ من آخرين سواهم.

ثم يبدأ بذكر الأشخاص من دون ذكر الرواة، مما يدل على أنه جمع كلام أولئك، ولفق من كلامهم المتعدد هذا النص الواحد.

والسبب الملحوظ في لجوء أهل التسميات الى هذا الأسلوب هو: أن سرد الأسانيد المتعددة، عند كل اسم ورد ذكره في الكتاب، يؤدي بلا ريب الى تطويل الأمر، والى الملل، والى تقطيع القضية الواحدة، وانقطاع تسلسلها عند السامع، والقارىء.

مع أنَّ التسميات كما عرفنا إنما تسرد الأسماء سرداً، من دون تفصيل غالباً، فذكر الأسانيد مع انتهائها الى مجرد اسم شخص واحد فيه من الخلل ما لا يخفى.

بينما يكون جمع الأسانيد كلها في البداية، وفي موضع واحد، مع الإشارة الى «التلفيق في المتن» بالمعنى الذي ذكرناه، مبعداً عن ذلك الخلل والملل.

مع أنه وافٍ بالغرض المنشود من ذكر الأسانيد، وهو: توثيق المنقولات، وإضفاء نوع من الاطمئنان بها، والتأكيد على ثبوتها.

وقد ذكر الدكتور الأعظمي: أن عروة بن الزبير يبدو أن يكون أول من جمع روايات عدة في كتابه «السيرة» وبين أسانيدها أولاً، ثم مزج متونها ليؤلف منها حادثة متكاملة.

ولكن الواقع أن مثل هذا العمل إنما هو ديدن أهل التسميات، وليس عروة إلا واحداً منهم.

هذه الأمور الثلاثة، التي عرفناها من منهج التسميات، وما ترتب عليها من الفوائد.

والواقع أن المحقق يتمكن من معرفتها بنظرة سطحية أولى، كما يدرك بذلك أهمية هذا النوع من التأليف، حتى لو لم يثق بكون ذلك منهجاً عاماً لجميع التسميات.

إن مجرد جمع الأسماء في مكان واحد له أهميته، ودلالته على نباهة الجامع، وأهمية ذلك الجمع.

وقد تنبه الدكتور مارسدن جونسن الى ذلك ـ وهو لم يلتفت الى عنوان «التسميات»، بل بمجرد وقوفه على بعض ما أورده الواقدي ضمناً في كتاب ـ فقال: في المغازي الهامة يذكر الواقدي أسماء الذين شهدوا الغزوة، وأسماء الذين استشهدوا أو قتلوا فيها، ومن اليسير أن نستدل على فطنة الواقدي وإدراكه، من المنهج الموحد الذي يستعمله.

إن هذا المنهج المتين ليس خاصاً بالواقدي، وليس هو البادىء به، بل هو منهج «التسميات» كلها، وأول من وجدناه عنده هو ابن أبي رافع في تسميته، ثم طبقه عروة، وابن إسحاق والفضيل الرسان، وغيرهم في «تسمياتهم».

وهو الذي بعثنا على أن نعتبر «التسمية» نوعاً متفرداً بنفسه من أنواع التأليف.

٥ـ كيف يستفاد من هذه الكتب؟

إن المراجعة الى كتب التسميات ـ في المصادر المتأخرة ـ لها طريقتان.

١ـ طريقة النقل.

٢ـ طريقة الوصف.

أما طريقة النقل:

فهو أن يعمد الناقل الى ما جاء في التسمية حول شخص ما، فيذكر أن صاحب التسمية ذكر اسمه من قبيلة كذا، ثم من بطن كذا، ويورد اسمه كما في التسمية، ثم يتبعه مما ورد في التسمية من أوصاف، ويقول: ذكره فيمن فعلوا كذا، ويذكر عنوان التسمية.

مثلاً: نجد ابن أبي رافع قال في تسميته:

«من الأنصار البدريين من بني مالك بن النجار أبو أيوب بن زيد بدري».

فعند الاستفادة منه، بطريقة النقل نقول:

ذكر ابن أبي رافع من الأنصار البدريين، ثم من بني مالك ابن النجار: أبا أيوب بن زيد، وقال: بدري. في تسمية من شهد مع علي عليه السلام حروبه. وهكذا نفعل مع كل شخص نريد نقله من التسميات.

والمنقول عن تسميات عروة في سائر الروايات، هو بهذا الطريق ولذا نجد فيها تكرار أسماء القبائل والبطون.

وأما طريقة الوصف:

فهو أن يعبر المستفيد من التسمية بتوصيف الشخص المسمى بأوصاف مستفادة من التسميات.

ثم يذكر، خصوصيات العناوين التي أدرج الاسم تحتها في التسميات، فيقول في المثال المذكور:

أبو أيوب بن زيد، الأنصاري، النجاري، بدري ممن شهد مع علي عليه السلام حروبه، ذكره ابن أبي رافع في «تسميته».

وقد استعمل المؤلفون هاتين الطريقتين عند النقل عن التسميات، وهما معاً من قبيل الكلام المنقول غير المباشر، وإن كانت طريقة الوصف أوغل في عدم المباشرة، وأبعد عن نص كلام المنقول عنه.

وبالإمكان النقل عن التسمية مباشرة، بإثبات ما جاء فيها، بعينه، ففي المثال السابق، نقول: قال ابن ابي

رافع، في تسمية من شهد مع علي عليه السلام حروبه: من الأنصار البدريين، من بني مالك ابن النجار: أبو أيوب بن زيد، بدري.

وقلما رأيت هذا الشكل من النقل في المصادر.

٦ـ تعداد أسماء التسميات:

لقد عثرنا ضمن مطالعاتنا المتفرقة على أسماء مجموعة من المؤلفات المعنون كل منها بعنوان «التسمية» مضافة الى المسميات فيها.

والملاحظ:

١ـ ورود بعض هذه العناوين في ضمن رويات مسندة معنعنة، مما يوهم أن يكون ذلك كله رواية واحدة، دون أن يكون كتاباً مستقلاً مؤلفاً بالخصوص.

ومثال ذلك «تسمية من قتل مع الحسين عليه السلام»، رواية الفضل ابن الزبير الأسدي الرسان الكوفي (ت بعد ١٤٥).

لكن:

أولاً: إن تلك الروايات ـ مع نقلها بالإسناد والعنعنة ـ تنتهي الى الراوي الأخير، الذي هو القائم بعملية تجميع الأسماء وتنظيمها على المنهج المذكور كما هو واضح في «تسمية من قتل...» للفضيل.

وليس واقع التأليف إلا هذا، خاصة في عصر التأليف الأول.

وثانياً: إن كثيراً مما لا ريب في كونه كتاباً مستقلاً مؤلفاً معنوناً بـ «التسمية» قد ورد نقله في الروايات الأخر بأسانيد معنعنة كذلك.

مع أنه لا يتوهم أحد في كون المنقول عنه كتاباً برأسه.

مثال ذلك ما وقع في «تسمية من شهد مع علي عليه السلام حروبه» لابن أبي رافع، حيث إنه كتاب مستقل، وذكروه في الفهارس والمعاجم، ومع ذلك فإن الرواة المتأخرين نقلوا عنه بالأسانيد المعنعنة.

٢ـ إن «التسميات» كما أثبتنا في الباب الثالث، تصنف في كتب الرجال، باعتبار أنها تسرد أسماء الأشخاص المرتبطين بموضوع البحث، لكن بعض كتب التسمية إنما تذكر أسماء غير الأشخاص، كالأرضين والديارات والبيع، أو الكتب، أو السهام، كما أشرنا الى ذلك سابقاً.

فلا بد أن نعتبر ذلك نشازاً عن الهدف الأساس من «التسميات» التي عليها الأكثرية الساحقة منها.

أو نعتبر ذلك خروجاً عن ذلك المنهج لعدم إحرازه، أو تساهلاً فيه أدى إليه تطاول المدة والبعد الزمني عن عصر تأليفها الأول.

٣ـ إن بعض «التسميات» ورد في ضمن مؤلفات أخرى وكأنها فصول خاصة منها:

مثل التسميات المنسوبة الى عروة، المذكورة ضمن ما سمي له بكتاب «مغازي رسول الله صلى الله عليه وآله».

وتسميات الواقدي، المذكورة في المغازي.

وتسميات خليفة المذكورة في تاريخه، أو طبقاته.

والحق أنا لا يمكننا أن نميز استقلال هذه التسميات بالتأليف، إلا أن ما لا ريب فيه اعتماد المؤلفين لها على منهج سائر «التسميات» المستقلة وتطبيقها حرفياً، بما يمكن. بذلك ـ فصلها، وأداؤها دور التأليفات المستقلة.

والأجدر أن تسمى مثل هذه بالتسميات الضمنية، وقد اقتصرنا منها على ما ذكرناه من المصادر لكثرة ما ورد فيها من ذلك.

٤ـ إن بعض ما سنورده من «التسميات» قد وقع تصحيف في عناوينها مثل «تسمية الأرضين» لهشام الكلبي، حيث ذكر في بعض المصادر بعنوان «قسمة الأرضين».

وهكذا وقع خفاء في المراد من بعضها، كما في «التسمية» للحسن بن عبد الله، أبي علي، الأصفهاني، الذي ذكره في معجم الأدباء ٨/ ١٤٢، حيث لم يعلم المراد من العنوان، فهو غير ظاهر في كونه من

التسميات التي نحن بصددها، وأحتمل ـ قوياً ـ أن يكون موضوعه هو كيفية وضع الاسم على المسميات مقابل التكنية التي هي وضع الكنية للأشخاص أو الأشياء.

وكذلك: كتاب «كشف التعمية في حكم التسمية» للحر العاملي، الذي ذكره في إيضاح المكنون ٤/ ٣٥٨ والذريعة ١٨/ ٢٣ فإنَّ المراد به ذكر اسم الإمام المهدي عليه السلام وقد رد الحر العاملي بهذا الكتاب على كتاب ألفه السيد الداماد باسم «شرعة التسمية» المذكورة في الذريعة ١٤/ ١٧٨، والرد عليه المذكور في الذريعة ١٠/ ٢٠٢ ورسائل في حرمة تسمية الإمام عليه السلام في الذريعة ١١/ ١٣٨ و٧٢.

وكذلك كتاب «كشف التعمية عن وجوه التسمية» للشيخ حسين بن الحاج محمد صادق الخراساني (ت ١٣٤٩) المذكور في الذريعة ١٨/ ٢٣ فإنه في بيان وجه تسمية الأشياء.

٥ـ لقد رتبنا الكتب في الدليل القادم على حروف المعجم حسب الحروف الهجائية الواقعة بعد كلمة «تسمية...»، مع إغفال «الألف واللام» الواقعة في بداية بعض الأسماء.

ثم ذكرنا أسماء المؤلفين لها، ثم مواضع ذكرها في المعاجم أو الفهارس أو محل وجودها في المكتبات، بما لها من أرقام وخصوصيات.

١ـ تسمية الأحزاب.

لمكي بن أبي طالب محمد، أبو محمد القيسي القيرواني القرطبي (ت...).

ذكره ابن خلكان في وفيات الأعيان ٥/ ٢٧٦. وذكره الحموي في معجم الأدباء ١٩/ ١٧٠. وكشف الظنون: عمود ٤٠٤.

٢ـ تسمية أحياء العرب.

لهشام بن محمد أبي المنذر الكلبي (ت ٢٠٦).

ذكره في الذريعة ٤/ ١٨٠ عن ابن النديم.

٣ـ تسمية الإخوة الذين روي عنهم الحديث.

لأبي داود السجستاني، سليمان بن الأشعث الإزدي (ت ٢٧٥).

نسخة منه في المكتبة الظاهرية، بدمشق، برقم ٩ من المجموعة رقم ٣٧٦٥، في سبع أوراق، كتب حوالي القرن السادس.

فهرس مجاميع الظاهرية: ٦٨٢.

٤ـ تسمية الإخوة من أهل الشام. لأبي زرعة الدمشقي.

نقل عنه ابن عساكر في تأريخ دمشق ٣٩/ ٤٥ في ترجمة عبد الحكيم المخزومي.

٥ـ تسمية الأربعة عشر وفد نصارى نجران في المباهلة. لابن إسحاق.

ذكره ابن هشام في السيرة ٢/ ٢٢٤.

٦ـ تسمية الأرضين. لهشام بن محمد أبي المنذر الكلبي (ت ٢٠٦).

ذكره في الذريعة ٤(١٨٠، عن ابن النديم. لكن المنقول في معجم الأدباء ١٩/ ٢٩١ هو «قسمة الأرضين» فلاحظ.

٧ـ تسمية أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأولاده.

لمعمر بن المثنى، أبي عبيدة، التيمي، البصري (ت ٢٠٩).

ذكر في تاريخ بغداد ـ للخطيب ـ ٧/ ٢٧٧، وذكر في فهرس دار الكتب الظاهرية، بدمشق، قسم التاريخ وملحقاته ٢/ ٦٣٣، تأليف خالد الريان: أن منه نسخة برقم عام ٤٥١٤، في عشر أوراق، بتاريخ نحو سنة ٦٥١هـ.

٨ـ تسمية الأشياء.

ذكره في كشف الظنون: عمود ٤٠٤ من دون ذكر المؤلف.

٩ـ تسمية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

لأبي بكر بن البرقي.

ذكره ابن عساكر في تأريخ دمشق ٣٤/ ٩٤.

١٠ـ تسمية أصحاب العقبة الذين بايعوا رسول الله ﷺ بالعقبة.

لعروة بن الزبير: ٢٢ ـ ٩٣.

أورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٦/ ٥٠ ـ ٥١، وأورده الأعظمي في مغازي رسول الله ﷺ لعروة: ١٢٦ ـ ١٢٧، وذكر من بايع في العقبة الأولى في سيرة ابن هشام ٢/ ٧٣ ـ ٧٦.

١١ـ تسمية أصحاب مكحول ـ وأبي زرعة الدمشقي.

ذكره في تأريخ دمشق ٣٩/ ٣٢٢.

١٢ـ تسمية أعضاء الإنسان.

قال في كشف الظنون: عمود ٤٠٤: لروفس الكبير، سبق ذكره في (حرف التاء) فليراجع، لكن لم نجد له ذكراً في حرف التاء فليلاحظ.

١٣ـ تسمية أمراء دمشق في أيام بني العباس.

لمحمد بن عبد الله، أبي الحسين الرازي، أسد السُّنّة (ت ٣٤٧).

نقل عنه في تأريخ دمشق لابن عساكر تراجم حرف العين ص ١ هامش ٢، وذكره المنجد في معجم المؤرخين الدمشقيين: ٥١٣.

١٤ـ تسمية الأمراء يوم الجمل. لخليفة بن خياط.

روى عنه ابن عساكر في تأريخ دمشق ـ ترجمة الإمام الحسين عليه السلام ـ ١٦٤ ـ ٢١٢.

١٥ـ تسمية البشراء الذين كان رسول الله ﷺ يبعثهم الى المدينة بالفتوح والسلامة.

لمحمد بن حبيب، أبي جعفر البغدادي (ت ٢٤٥).

ذكره في كتابه المحبر: ٢٨٧، طبعة حيدر آباد.

١٦ـ تسمية البكائين. لمحمد بن كعب.

ذكره في الإصابة ٢/ ٣٥٤، وقد ذكر ابن إسحاق البكائين في سيرة ابن هشام ٤/ ١٦١.

١٧ـ تسمية بني أمية الذين كانوا بدمشق وغوطتها.

لأحمد بن حميد بن أبي العجائز الأزدي.

ذكره في تاريخ دمشق ٤٠/ ٣٥١.

٨ب ـ تسمية البيع والديارات ونسب العباد. لهشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٦).

ذكر في الفهرست للنديم: ١٠٩، ومعجم الأدباء ١٩/ ٢٩١، والذريعة ٤/ ١٨٠.

١٩ـ تسمية التابعين من أهل البصرة. لخليفة بن خياط.

نقل عنه في تاريخ دمشق ٤٠/ ١٢٣، وهو في طبقات خليفة ١/ ٤٨٥.

٢٠ـ تسمية الحفاظ لابن الدباغ، يوسف بن عبد العزيز اللخمي الأندلسي المالكي (ت ٥٤٦).

ذكره الذهبي في سير أعلامه ٢٠/ ٢٢٠.

٢١ـ تسمية الخلفاء وكناهم وأعمارهم، للمدائني، علي بن محمد بن عبد الله ابي الحسن.

ذكره في الفهرست للنديم: ١١٥، ومعجم الأدباء للحموي ١٣/ ١٣٣.

٢٢ـ تسمية الرجال الذين رووا الحديث عن النبي عليه السلام وعن أهل أهل البيت عليهم السلام، وهم الأئمة الاثنا عشر. للشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، أبي جعفر، شيخ الطائفة الإمامية (٣٨٥ ـ ٤٦٠).

كذا جاء اسم الكتاب في مخطوطة له بتأريخ (٥٣٣) في المتحف البريطاني، بلندن، وهو كتاب «رجال الطوسي» المطبوع.

٢٣ـ تسمية الرواة عن سعيد بن منصور عالياً. لأبي نعيم الأصفهاني، أحمد بن عبد الله (ت ٤٣٠).

يوجد في المكتبة الظاهرية، برقم ١٥ من المجموع ٣٨٢٧. فهرس مجاميع الظاهرية: ٥٣٥.

٢٤ـ تسمية سهمان الكتيبة. للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في البغدادي ٢/ ٦٩٣.

٢٥ـ تسمية شعراء القبائل ـ لمحمد بن حبيب، أبي

جعفر (ت ٢٤٥).

ذكره إبراهيم الأبياري في مقدمة كتاب «مختلف القبائل ومؤتلفها» لابن حبيب: ١٤، وقال: كذا ورد في المؤتلف والمختلف، للآمدي: ١١٩ و١٢٠.

٢٦ـ تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر. لابن حزم الأندلسي.

ذكره الذهبي ضمن مؤلفات ابن حزم في سير أعلامه ١٨/ ١٩٧.

وذكر في مجلة المجمع العلمي العربي ـ دمشق ١٦ ـ ٤٣٦.

٢٧ـ تسمية شيوخ أهل دمشق. لأبي زرعة الدمشقي. نقل عنه في تأريخ دمشق ٤٠/ ٦٥ و٦٨.

٢٨ـ تسمية شيوخ مالك. لابن حزم الأندلسي.

ذكره الذهبي ضمن مؤلفاته في سير أعلامه ١٨/ ١٩٧.

وذكر في مجلة المجمع العلمي العربي ـ دمشق: ١٦/ ٤٣٦.

٢٩ـ تسمية الضعفاء. للعقيلي.

نقل عنه ابن عساكر في تأريخ دمشق ٤٠/ ٥٤.

٣٠ـ تسمية عمال عمر بن عبد العزيز لخليفة بن خياط.

روى عنه في تهذيب التهذيب ١/ ٣١٨.

٣١ـ تسمية عمال محمد بن مروان. لخليفة بن خياط.

نقله ابن عساكر في تأريخ دمشق ٤٠/ ٤٨، وهو في تاريخ خليفة ٢/ ٦٢٢.

٣٢ـ تسمية الفقهاء والمحدثين. للهيثم بن عدي.

ذكره النديم في الفهرست: ١١٢، وذكره الحموي في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٠.

٣٢ـ تسمية العور. للهيثم بن عدي، أبي عبد الرحمن الطائي الثعلي (ت ٢٠٧).

نقل عنه في تاريخ دمشق ٣٩/ ٣٢٠.

٣٣ـ تسمية الفقهاء والمحدثين. للهيثم بن عدي.

ذكره النديم في الفهرست: ١١٢، وذكره الحموي في معجم الأدباء ١٩/ ٣١٠.

٣٤ـ تسمية الفقهاء من أهل الكوفة. للنسائي، أبي عبد الرحمن. ذكره في تاريخ دمشق ٣٩/ ١٩٠٨.

٣٥ـ تسمية كتاب أمراء دمشق. لمحمد بن عبد الله، أبي الحسين الرازي، أسد السُّنة (ت ٣٤٧).

ذكره المنجد في معجم المؤرخين الدمشقيين: ٥١٣، وانظر: تاريخ ابن عساكر ـ حرف العين ـ ص ١ هـ ٢، وفي ٤٠/ ٤٦ ترجمة عبد الحميد بن يحيى الكاتب، وفي ٤٠/ ٢٩٨، ترجمة عبد الرحمن ـ أو عبد الله ـ بن دراج، وفي ٣٩/ ٣٢١.

٣٦ـ تسمية الذين خرجوا الى أرض الحبشة.

لعروة بن الزبير (٢٢ ـ ٩٣).

أورده الهاشمي في مجمع الزوائد ٦/ ٣٢ ـ ٣٤، نقلاً عن الطبراني في الكبير، وانظر: ذكر من هاجر من المسلمين الى أرض الحبشة لابن إسحاق في سيرة ابن هشام ١/ ٣٤٤ ـ ٣٥٣ و٤/ ٣ ـ ١٢، وذكر من عاد من أرض الحبشة في سيرة ابن هشام ٢/ ٣ ـ ٨.

٣٧ـ تسمية الذين يؤذن النبي ﷺ. للمدائني، علي بن محمد بن عبد الله، أبي الحسن.

٣٨ـ تسمية ما انتهى إلينا من الرواة عن أبي نعيم، الفضل ابن دكين، الطلحي. لأبي نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠).

يوجد في المكتبة الظاهرية، برقم ١٧ من المجموع ٣٧٦١.

فهرس مجاميع الظاهرية: ١٢٢.

٣٩ـ تسمية ما في شعر امرىء القيس من أسماء الرجال والنساء، وأنسابهم، وأسماء الأرضين، والجبال، والمياه. لهشام بن محمد بن السائب الكلبي (ت ٢٠٦).

ذكر في الفهرست للنديم: ١١٠، ومعجم الأدباء للحموي ١٩/ ٢٩١، والذريعة ٤/ ١٨٠.

ويعتبر هذا أول فهرست متنوع لديوان امرىء القيس.

٤٠ـ تسمية ما ورد به الشيخ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، دمشق، من الكتب، من روايته، من الأجزاء المسموعة، والكبار المصنفة، وما جرى مجراها. لمحمد بن أحمد ابن محمد المالكي الأندلسي.

يوجد في الظاهرية، بدمشق، رقم ١٠ من المجموع ٣٧٥٥، في ٦ أوراق.

فهرس مجاميع الظاهرية: ٨٤.

٤١ـ تسمية المستهزئين الذين جعلوا القرآن عضين. للمدائني، علي بن محمد بن عبد الله، أبي الحسن.

ذكر في الفهرست للنديم: ١١٣، ومعجم الأدباء للحموي ١٤/ ١٣٠.

٤٢ـ تسمية المشايخ ـ لابن عقدة الحافظ، أحمد بن محمد ابن سعيد، أبي العباس الكوفي (ت ٣٣٣).

نقل ابن طاوس في «الاستخبارات» عن الجزء السادس منه، حديثاً، كما في «فتح الأبواب» للسيد ابن طاوس: ١٥٩ ـ ١٦٠، ووسائل الشيعة للحر العاملي ٨/ ٦٦ كتاب الصلاة، أبواب الاستخارة، الباب الأول، الحديث ٩ و١٠.

٤٣ـ تسمية المطعمين في طريق بدر من المشركين. للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في المغازي ١/ ١٤٤ ـ ١٤٥، وانظر: أسماء المطعمين من قريش في سيرة ابن هشام ٢/ ٣٢٠.

٤٤ـ تسمية من أخرجهم الإمامان، البخاري ومسلم، ما اتفقا عليه، وما انفرد به كل واحد منهما. للحافظ أبي عبد الله، محمد بن عبد الله، الحاكم، النيسابوري، ابن البيع (ت ٤٠٥).

يوجد في الظاهرية، بدمشق، برقم ١١٧٩، في ٢٨ ورقة، كتب حوالي سنة ٧٠٤هـ.

ذكره الكتّاني في الرسالة المستطرفة: ٩٩، وانظر: الأعلام للزركلي ٧/ ١٠١.

٤٥ـ تسمية من استشهد بحنين. للواقدي، محمد بن عمر ابن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في المغازي ٣(٩٢٢.

٤٦ـ تسمية من استشهد بخيبر مع رسول الله ﷺ. للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

٤٧ـ تسمية من استشهد بخيبر من المسلمين ـ لابن إسحاق.

أورده ابن هشام في السيرة ٣/ ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٤٨ـ تسمية من استشهد بالطائف ـ للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في المغازي ٣/ ٩٣٨.

٤٩ـ تسمية من استشهد من قريش (في بئر معونة). للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في المغازي ١/ ٣٦٢ ـ ٣٥٣.

٥٠ـ تسمية من استشهد من المسلمين ببدر. للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في المغازي ١/ ١٤٥ ـ ١٤٧. وانظر ذكرهم في سيرة ابن هشام ٢/ ٤ ـ ٣٦٥.

٥١ـ تسمية من استشهد يوم بئر معونة. لعروة بن الزبير.

ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٣٠.

٥٢ـ تسمية من استشهد يوم اليمامة من الأنصار. لعروة.

ذكره في أسد الغابة ٢/ ٢٩٩ و٣٠٠.

٥٣ـ تسمية المنافقين ومن نزل فيه القرآن منه، ومن غيرهم للمدائني، علي بن محمد، أبي الحسن (ت ٢١٥).

ذكر في الفهرست النديم: ١١٣، ومعجم الأدباء

للحموي ١٤/ ١٣٠، والذهبي في سير أعلامه ١٠/ ٤٠٢.

وانظر: ذكر منافقي الأنصار في سيرة ابن هشام: ٢ج١٦٦ ـ ١٧٤.

٥٤ـ تسمية من بالحجاز من أحياء العرب. لهشام بن محمد بن السائب الكلبي.

ذكر في معجم الأدباء ١٩/ ٢٩١.

٥٥ـ تسمية من حضر صفين. لوهب بن وهب القاضي، أبي البختري (ت ٢٠٠).

روى عنه الخطيب في تأريخ بغداد ١(١٨٥ و ١٩٤ و١٩٨، وقال في المورد الأول: عن جعفر بن محمد وغيره، وروى عنه في ١/ ٢٠٣ و٤/ ٢٨٦، وانظر ترجمة المؤلف في ١٣/ ٤٥١ من تأريخ بغداد.

٥٦ـ تسمية من خرج مع عبد الله بن جحش في سريته. للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧).

ذكره في المغازي ١/ ١٩ وانظر: ذكر سرية عبد الله بن جحش في سيرة ابن هشام ٢/ ٢٥٢.

٥٧ـ تسمية من روى الحديث، وغيره من العلوم، ومن كانت له صناعة ومذهب ونحلة. للجعابي، محمد بن عمر، أبي بكر (ت ٣٥٥).

ذكره الشيخ الطوسي في الفهرست (١٧٨) ونقله في أعيان الشيعة ج ١ ق ٢ ص ٨٣، وذكره في معالم العلماء ـ لابن شهر آشوب، طبعة النجف ـ: ١٠٧ باسم (تسمية من روى الحديث.

٥٨ـ تسمية من روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من أصحابه ليعقوب بن شيبة العالمي. ذكره في: معالم العلماء، لابن شهر آشوب: ١١٩ رقم ٨٦٣.

٥٩ـ تسمية من روى عن رسول الله ﷺ لمحمد بن اسماعيل البخاري. ذكره الخطيب في الأسماء المبهمة: ٤٢٩.

٦٠ـ تسمية من روى عن المزني المختصر الصغير من علم الشافعي. للأكفاني، هبة الله بن أحمد الأنصاري الدمشقي (ت ٥٢٤).

كتبت عن خط السلفي سنة ٥٧١هـ.

يوجد في الظاهرية، برقم ٧ من المجموع ٣٨٣٠.

فهرس مجاميع الظاهرية: ٤٩٥.

٦٢ـ تسمية من روى عن النبي ﷺ من بني زهرة. ذكر في: تاريخ دمشق ٤٠/ ١٤٤.

٦٣ـ تسمية من روى عنه أبو إسحاق السبيعي، ولم يحدث عنه غيره لمحد بن الحسين الأزدي، أبي الفتح، الحافظ ذكر في تاريخ بغداد ٩/ ٣٤١.

٦٤ـ تسمية من روى من أولاده العشرة، وغيرهم، من أصحاب رسول الله ﷺ. لعلي بن عبد الله بن جعفر السعدي، أبي الحسن البصري، المعروف بابن المديني (ت ٢٣٤).

يوجد في الظاهرية، بدمشق، برقم ٣ من المجموع ٣٧٦٤، في ١٥ ورقة، نحو سنة ٦٠٦هـ، ونسخة أخرى برقم ٣٨٠٣، في ٩ أوراق، فيه سماع سنة ٦٠٩هـ.

فهرس مجاميع الظاهرية: ١٣٨ و٣٤٢.

٦٥ـ تسمية من روى الموطأ عن مالك. لابن بشكوال، أبي القاسم.

نقل عنه ابن خلكان، وفيات الأعيان ٣/ ٤٠.

٦٦ـ تسمية من شهد بدراً. لابن إسحاق. ذكره ابن حجر في الإصابة ١/٢٠٨ و٢١١ وروى عنه مكرراً.

٦٧ـ تسمية من شهد بدراً. لابن شهاب.

يروي عنه الطبراني كثيراً في «المعجم الكبير».

٦٨ـ تسمية من شهد بدراً. لعروة بن الزبير: ٢٢ ـ ٩٣. ذكره ابن حجر في الإصابة ١/ ٢٠٩ ـ ٢١٣، وروى عنه مكرراً وكذلك ابن الأثير في أسد الغابة ٢/ ٢٢٩ و٣٠٠، ويروي عنه الطبراني كثيراً في «المعجم الكبير»، وقال الهيثمي: من سماهم عروة بن الزبير

أذكرهم . . . في مجمع الزوائد: ٦/ ٩٧ ـ ١٠٢، والسنن الكبرى ـ للبيهقي ـ ٩/ ٥٧ وأضاف فيه: من لم يشهد ثم ضرب له رسول الله ﷺ ـ لعروة ـ: ١٤٦ ـ ١٦٠.

٦٩ـ تسمية من شهد بدراً. للكلبي. ذكره في الإصابة ٢/ ٣٠٣.

٧٠ـ تسمية من شهد بدراً من قريش والأنصار من شهد الوقعة ومن ضرب له رسول الله ﷺ بسهم وهو غائب. للواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧). ذكره في المغازي ١/ ١٥٢ ـ ١٧٢.

٧١ـ تسمية من شهد بدراً من المسلمين. لابن إسحاق. أورده ابن هشام في السيرة ٢/ ٣٣ ـ ٣٦٤.

٧٢ـ تسمية من شهد بدراً، وذكر الاختلاف فيهم. لمحمد ابن الحسن الصالحي (ت ٧٨٩).

قال العش: لعله للبرزالي علم الدين، القاسم بن محمد (ت ٧٣٩) في الظاهرية، مجموع ٤٧.

انظر: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، تأليف: يوسف العش: ٤٦ ـ ٤٧.

وذكره في فهرس مجاميع الظاهرية: ٢٤٥، وهو الكتاب ١٧ من المجموع العام ٣٧٨٣.

٧٣ـ تسمية من شهد الجمل مع علي. للكلبي، محمد بن السائب. ذكره في أسد الغابة ٢/ ٢٩١، والاستيعاب ٢/ ٥٥٥.

٧٤ـ تسمية من شهد صفين من الصحابة. للكلبي. ذكره في الإصابة ١/ ٢١٨.

٧٥ـ تسمية من شهد العقبة وبايع رسول الله ﷺ بها من الأوس والخزرج. لابن إسحاق. أورده ابن هشام في السيرة ٢/ ٩٧ ـ ١١٠.

٧٦ـ تسمية من شهد غزوة بدر. مجهول المؤلف.

قال العش: مؤلفه علم الدين، القاسم بن محمد، البرزالي الإشبيلي (ت ٧٣٩).

يوجد في الظاهرية، رقم ٣٧٨٣، في ٨ أوراق.

وهو بخط المؤلف (!) ورقمه في فهرس العش ٤٦/ ٤٧ وفي المجموع ٤٧/ ١٣٥.

٧٧ـ تسمية من شهد مع علي عليه السلام حروبه. لعبيد الله بن أبي رافع (ت نحو سنة ٨٠). ذكره الطوسي في الفهرست (١٣٣)، وعنه في الذريعة ٤/ ١٨١، وقد حققناه. بحمد الله. وتحدثنا عن نسخه وخصوصياته في مقدمته.

٧٨ـ تسمية من شهد مع أمير المؤمنين عليه السلام حروبه من الصحابة والتابعين. لابن عقدة الحافظ، أحمد بن محمد بن سعيد، أبي العباس الكوفي (ت ٣٣٣).

رجال النجاشي: (٩٤) وذكر في معالم العلماء لابن شهر آشوب: ١٤ رقم ٧٦، وعن النجاشي في الذريعة ٤/ ١٨١.

٧٩ـ تسمية من شهد مع علي بن أبي طالب عليه السلام من أصحاب رسول الله ﷺ. لأجلح بن عبد الله الكندي. ذكر الخطيب في تاريخ بغداد ١/ ١٥٤ عن الأجلح أنه قال:

سمعته من: زيد بن علي. وعبد الله بن الحسن وجعفر عليه السلام ومحمد بن عبد الله بن الحسن. كلهم ذكره عن آبائه، وعمن أدرك من أهله وسمعته أيضاً من غيرهم.

وانظر: مصفى المقال، للطهراني: ٤٩٧ ـ ٥٠٠.

٨٠ـ تسمية من عرف ممن أبهم في العمدة. لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢).

منه نسخة بمكتبة الأزهر، بالقاهرة، ضمن المجموع رقم ١٠٩.

٨١ـ تسمية من قال بيتاً، أو قيل فيه. لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، أبي المنذر (ت ٢٠٦).

ذكر في الفهرست: ١٠٩، ونقله الحموي في معجم الأدباء ١٩/ ٢٩٠.

٨٢ـ تسمية من قتل مع الحسين عليه السلام من أصحابه

وأهل بيته. للفضيل بن الزبير بن درهم الأسدي الكوفي.

حققناه وطبع في نشرة «تراثنا» الفصلية، السنة الأولى ١٤٠٥، العدد ٢.

٨٣ـ تسمية من قتل من الأنصار يوم الطائف. لابن إسحاق. ذكر في أسد الغابة ١/ ٣٩٦.

٨٤ـ تسمية من قتل من المشركين [بأُحد]. للواقدي. محمد بن عمر بن واقد (ت ٢٠٧). ذكره في المغازي ١/ ٣٠٧ ـ ٣٠٩، وانظر: سيرة ابن هشام ٣/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

٨٥ـ تسمية من قتل من المشركين ببدر. للواقدي، محمد ابن عمر بن واقد (ت ٢٠٧). ذكره في المغازي (١/ ١٤٧ ـ ١٥٢، وانظر: ذكر الفتية الذين قتلوا ببدر من المشركين في سيرة ابن هشام ٢/ ٣٩٤ ـ ٢٩٥، ولاحظ ٢/ ٣٦٥ ـ ٣٧٢.

٨٦ـ تسمية من قتله بنو أسد. لأبي عبيدة معمر بن المثنى. ذكره في إيضاح المكنون ٢/ ٢٨١.

٨٧ـ تسمية من قدم دمشق، مع المتوكل، من الكتّاب. لعبد الله بن محمد الخطابي.

روى عنه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٨/ ٢٨١، ترجمة عبد الله بن محمد بن يحيى بن حمزة الحضرمي.

٨٨ـ تسمية من قطع من قريش في الجاهلية في السرق. للقاسم بن سلام، أبي عبيدة.

٨٩ـ تسمية من كان ببغداد من العلماء. لمحمد بن سعد. ذكر في تاريخ بغداد ١٣/ ٣ ـ ٣٨٤.

٩٠ـ تسمية من كان بواسط من الفقهاء والمحدثين. ذكر في الطبقات الكبرى ٧/ ٣١٠.

٩١ـ تسمية من كتب عنه في قرى دمشق. لمحمد بن عبد الله، أبي الحسين الرازي، أسد السنّة (ت ٣٤٧). تاريخ دمشق، تراجم حرف العين، ص ١هـ ٢، ومعجم المؤرخين الدمشقيين ـ للمنجد ـ: ٥١٣.

٩٢ـ تسمية من كتب عنه بدمشق في الدفعة الثانية. لمحمد ابن عبد الله، أبي الحسن الرازي (ت ٣٤٧). معجم المؤرخين الدمشقيين: ٥١٣، ونقل عنه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٣٨/ ٤٢٠ ترجمة عبد الله المستملي، وفي ٤٠/ ٦٩ و١١٩.

٩٣ـ تسمية من وبد بأرض الحبشة. لابن إسحاق. أورده ابن هشام في السيرة ٤/ ١١ ـ ١٢.

٩٤ـ تسمية من لم يرو عنه غير رجل واحد. لأحمد بن شعيب، أبي عبد الرحمن النسائي (ت ٣٠٣).

رواية أبي محمد، الحسن بن رشيق العسكري، منه نسخة في مكتبة أحمد الثالث، طوب قبوسراي، إسلامبول، رقم ٦٢٤/ ٢، كتب في القرن التاسع.

٩٥ـ تسمية من نزل حمص من أصحاب رسول ﷺ من الأنصار. لأحمد بن محمد بن عيسى، البغدادي، تأريخ دمشق ٤٠/ ٣٩٠.

٩٦ـ تسمية من نزل حمص من الصحابة. لعبد الصمد بن سعيد الحمصي الكندي القاضي. ذكر في الإصابة ١/ ٢٧٣، وذكره ابن عساكر في تأريخ دمشق ٣٤/ ٤٧ و٤٠/ ٣٩٠.

٩٧ـ تسمية من نقل عنه بدمشق. لمحمد بن عبد الله، أبي الحسين الرازي (ت ٣٤٧). ذكر في معجم المؤرخين الدمشقيين: ٥١٣.

٩٨ـ تسمية من قتل من عاد وثمود والعماليق وجرهم وبني إسرائيل من العرب. لهشام بن محمد بن السائب الكلبي، أبي المنذر (ت ٢٠٦). ذكر في الفهرست للنديم: ١٠٨، ومعجم الأدباء للحموي ٩/ . . .، وذكره في الذريعة ٤/ ١٨١، باسم «تسمية من قتل»، وهو تصحيف بقرينة أن المذكور وقع في سياق الكتب التي ألفها الكلبي في «نواقل العرب»، والمراد بهذا التعبير من انتقل من موطنه الى محل آخر واستوطن فيه.

٩٩ـ تسمية النفر الداريين الذين أوصى لهم رسول

الله ﷺ من خيبر. لابن إسحاق. أورده ابن هشام في السيرة ٣/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

١٠٠ـ تسمية ولد عبد المطلب. لهشام بن محمد بن السائب، أبي المنذر الكلبي (ت ٢٠٦).

الفهرست: ١٠٩، معجم الأدباء ١٩/ ٢٩١، الذريعة ٤/ ١٨١.

١٠١ـ تسمية من ولي العراق. لابن عياش. نقل عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان ٦/ ٣١٣.

محمد رضا الجلالي الحسيني

التصوف

قبل أن ندخل في بحث التصوف لا بد من ان ننقل هذه الآراء الشيعية في التصوف:

قال السيد محسن الأمين وهو يترجم للسيد حيدر الآملي في موسوعته (اعيان الشيعة):

طريقة التصوف إن خرجت عن مجرد الزهد في الدنيا والتفكر في عجائب قدرة الله تعالى فهي من تسويلات الشيطان. وهذا السيد (الآملي) حاول تطبيق شطح الصوفية وأقوالهم المعارضة المناقضة للشرع على ظاهر الشريعة وما الذي يدعو إلى ذلك وما الفائدة فيه.

وقال صاحب رياض العلماء عن الآملي:

جمع في كتابه جامع الأسرار بين الأقوال المتعارضة المتضادة للصوفية وتوجيه كلماتهم المعرضة المناقضة للشريعة الحقة وفيه فوائد نافعة وحشو كثير من مطالب الصوفية الشائعة ثم قال: لما كان هذا السيد غالياً في التصوف جداً ما كان يليق بنا إيراده في هذا القسم لكن أوردته ها هنا تبعاً للقوم.

وعندما يتحدث صاحب رياض العلماء عن الشيخ حسين بن عبد الصمد يقول عنه: كان له رضي الله عنه رغبة في مدح مشايخ الصوفية ونقل كلماتهم، كما هو ديدن ولده الشيخ البهائي أيضاً وكأنه أخذ ذلك من أستاذه الشهيد الثاني لكن زاد في الطنبور نغمة ومن ذلك ما أورده في رسالته المسماة بالعقد الطهماسي حيث قال في أواخرها في أثناء موعظته للشاه طهماسب الصفوي ما لفظه: ولهذا كان بعض الملوك والأكابر من أهل الدنيا إذا علت همتهم وكثر علمهم بالله ولحظتهم العناية الربانية تركوا الدنيا بالكلية وتعلقوا بالله وحده كإبراهيم بن أدهم وبشر الحافي وأهل الكهف وأشباههم فإنهم لكمال رشدهم لا يرضون أن يشغلوا قلوبهم بغير الله لحظة عين ولكن هذه مقامات آخر ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات.

ويرد السيد محسن الأمين على ذلك قائلاً:

قد ذكرنا في ترجمة البهائي ان الميل الى التصوف الصحيح لا منقصة فيه كما كان عليه جماعة من علمائنا كالشيخ أحمد بن فهد الحلي وغيره. أما التصوف الباطل فينزه عنه أمثال الشيخ حسين بن الصمد وابنه وشيخه الشهيد الثاني. وأما مدح مشايخ الصوفية ونقل كلماتهم فلا شك أنه كان لهم فيه غرض صحيح، ومن مدحوهم كانوا غالباً على طريقة مستقيمة، وتصوف إبراهيم بن أدهم وبشر الحافي وأهل الكهف كان محض الزهد في الدنيا فقوله: زاد في الطنبور نغمة هفوة منه سامحه الله، . . . .

التصوف

ـ ١ ـ

ان المستشرقين الذين يدركون جذور الطريقة الراسخة في القرآن الكريم هم قلة فقبل سنوات طويلة كتب ما سنيون يقول: بأنه يتضح من قراءة القرآن الكريم عدة مرات أنه مصدر للطريقة واعترف مارغوليوث أيضاً بأنه القرآن مصدر الصوفية. وأيد هذه النقطة الأساسية المستشرق قربان، وهو صاحب نظرة تختلف عن نظرة غالبية المستشرقين، ويقوم بابحاثه في الإسلام بروح من الفهم والرغبة الشخصية والمشاركة الروحية لكن الأكثرية الساحقة من المسشرقين الذين قد لا يريدون الاعتراف بوجود جانب روحي للإسلام نادوا بمختلف أنواع النظريات لتفسير اصل الصوفية لكن نظر

ياتهم تبحث في الواقع مظاهر الصوفية الثانوية لا الصوفية ذاتها.

هناك عدد من النظريات عن أصل الصوفية جاء انتشارها في الظاهر على شكل دائري: فكل منها أحتلت مقام الصدارة بين الباحثين ردحا من الزمن ثم اصبحت هدفا للنقد وفقدت اهميتها، ثم عادت الى الظهور والانتشار من جديد. فما اكثر المذاهب في أصل الصوفية: هناك من ارجعها الى مؤثرات الافلاطونية الحديثة أو الرهبنة المسيحية أو.. رد الفعل الآرى على الدين السامي، أو المجوسية أو المانوية أو الهندية، أو البوذية وغيرها من الديانات، والفلسفات. واتخذ اصحاب كل مذهب من التشابه الظاهري أو ربما الاقتباس التاريخي لأسلوب أو تعبير معين برهاناً جديداً على أن اصل الصوفية غير إسلامي. على أن وراء حججهم كلها تقريباً افتراض مسبق بأن الإسلام دين غير سماوى وعليه فلا يمكن ان يكون له جانب روحي اصيل وهناك كذلك الاعتقاد الغربي القديم بأن الإسلام، دين سيف، بسيط كون مجتمعاً بالقوة، ولهذا فلا بد وان يكون قد اقتبس كل عنصر له طبيعة روحية أو عرفانية من خارجه.

لكن هؤلاء الذين ينادون بأن اصول الطريقة خارجة عن الإسلام، يهملون الطبيعة الفعلية للطريقة الروحية. فالطريقة الروحية هي التي تمكن الإنسان من ان ينفذ الى ما وراء القيود البشرية ويقترب من الله. وعلى هذا فلا يمكن لهذه الطريقة ذاتها ان تكون من صنع الإنسان. فان محاولة الإنسان الاستعلاء على الطبيعة البشرية بوسائل من صنع البشر تنطوي على خطأ منطقي. وينبغي لمن يسلم بحقيقة الحياة الروحية ان يسلم بالحقيقة التالية وهي انه لا بد وان تكون الطريقة فضلاً من الله يؤتيه من يشاء وانها بالتالي طريقة خلقها الله ليسلكها عباده الصالحون.

ويمكننا تطبيق هذه الحقيقة الأساسية على الصوفية أيضاً. فاما ان تكون الطريقة في الإسلام طريقاً روحياً يؤدي بصاحبها الى الولاية وتشهد ثمارها على أصلها الإلهي بما تبعثه من عبير روحي، واما انها اقتباس من خارج الإسلام أي انها من صنع البشر واقتباسهم. ويتحتم عندئذ الا تكون طريقة روحية ولا فائدة من البحث فيها. لكن إذا كانت تخرج اولياء صالحين ولها فاعلية روحية فلا بد ان تكون عندئذ هذه البركة الإلهية، التي تجعل التحول الروحي ممكنا، من مصدر الهي، ولا بد أيضاً ان تكون نابعة من الوحي الإسلامي ذاته. وينبغي ان تكون هي البركة المحمدية. إذ من المؤكد ان البركة المسيحية لا تقدر على ان تخرج ولياً مسلماً يحمل صورة مصغرة للعبقرية الإسلامية اكثر مما تقدر البركة المحمدية على اخراج قديس نصراني، غير ان بركة الدين الآخر تستطيع في حالات استثنائية ان تساعد على تحقق الغاية الروحية.

قد لا تكون هذه الحجج صائبة في نظر من ينكرون صدق الحياة الروحية ولكن لا يستطيع احد ان يسلم بحقيقة الروحية المسيحية مثلاً وينكر روحية الإسلام على أساس الحجج التاريخية فلكل دين شجرة روحية لا بد وان تمتد جذورها الى اصوله. فلا يقبل مسيحي القول بأن روحية القديس أوغسطين يونانية بسبب معرفته بالافلاطونية او الافلاطونية الحديثة وذلك لأن المسيحي يدرك ان القديسي صادر قديساً لا بقراءته كتب الفلاسفة القدماء وإنما ببركة المسيح. اما حكماء اليونان مثل افلاطون أو افلوطين فإنهم امدوه بلغة صالحة للتعبير عن حقيقة هي مسيحية.

لكن البعض لا يدركون انه من الخطأ كل الخطأ اعتبار روحية الحلاج أو ابن عربي أو الرومي غير إسلامية استناداً الى ان الحب الذي تحدثوا عنه يحمل بعض الشبه بتعاليم المسيح أو بناء على استخدامهم صيغاً معينة في مذهبهم نقلوها عن الافلاطونية الحديثة أو الهرمسية. فليست هذه الفكرة أو تلك التي نادى بها الحكمي اليوناني أو الحكيم النصراني هي التي جعلت من هؤلاء صوفيين وانما هي البركة المحمدية أو الحضور الإلهي، الحقيقي الذي تهيىء لنا الصوفية

الطرق والوسائل للوصول اليه. وما هذه البركة الا ثمرة شجرة الإسلام الروحية، ولا يتأتى لشجرة ان تؤتى ثماراً الا اذا كانت جذورها في التربة التي تغذيها وفي حالة الشجرة الروحية لا بد للتربة، ان تكون الوحي الإلهي ولا بد وان تكون الجذور حلقة الوصل المباشرة بين كل مظهر روحي في أية ديانة وبين أصلها.

إذا كنا قد اطلنا في دحض وجهة النظر السائدة بين المستشرقين عن اصل التصوف فذلك لأنها تشوه صورة الإسلام الكلية وبالتالي يستحيل معها فهم التصوف فهما حقيقياً. وبمجرد اعتبار الصوفية عنصراً اجنبياً منقولاً يصبح الإسلام ذاته في نظر الأجنبي نظاماً سياسياً اجتماعياً لا اكثر ولا يرضى عمق النزعات الروحية عند الإنسان، وان سبب الاهمال النسبي لدراسة الإسلام اليوم في حقل دراسة الدين المقارن هو بالضبط اهمال الجوانب الروحية في الإسلام واعتبارها في الغالب غير أصيلة فيه. ولا يمكن ان تدرس الصوفية دراسة جدية، وان تفهم فهماً كاملاً الا اذا ادركنا أن جذور الطريقة أو الجانب الباطني في الإسلام راسخة في القرآن الكريم، وان الطريقة كباقي المظاهر الأصيلة في الدين الإسلامي قائمة على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وقبل ان ننتقل الى بحث اصول الطريقة في القرآن الكريم نرى من المهم ان نحدد معنى الأسماء التي يعرف بها اتباع الطريقة. ان مدلول كلمة تصوف بالعربية هو تلك الحكمة الإلهية التي يحفظها اصحاب الطريقة وينشرونها بين اتباعهم. ومهما يكن من أمر اشتقاق كلمة تصوف سواء كان من الصوف الذي كان يلبسه المتصوفون المتقدمون أو من الصفاء الذي يطمحون الى الوصول اليه أو من الكلمات الأخرى العديدة التي تناولها الباحثون في المراجع القديمة والحديثة ـ فان مدلولها الديني هو الحكمة الإلهية، بالضبط.

د. حسين نصر

التصوف

ـ ٢ ـ

نشأ التصوف مع نشأة الإسلام بظهور أهل الصفة، وهم جماعة من المؤمنين تفرغوا للصلاة والعبادة بالمسجد في عهد الرسول، متخلين عن كل نشاط دنيوي، وقد حظوا بعطف الرسول والأمة.

وخلال القرن الثاني (٨م) ظهر كثير من أصحاب النظريات الصوفية بعد أن مر التصوف من مرحلة الزهد والتقشف الى الاستغراق في العبادة، فسعيد بن المسيب وخباب بن الأرث والحسن البصري زهاد من أهل القرن الأولى الهجري. ومن بين أصحاب التصوف النظري سفيان الثوري وإبراهيم بن الأدهم، وابتداءً من القرن ٣/ ٩ قام الجنيد بأول محاولة للتوفيق بين التصوف وتعاليم السنّة (٢٠)، وهكذا فأغلب رواد التصوف من هذا الصنف فارسيون كالجنيد، وأصله من نهاوند، والغزالي والطوسي(٢١) الخ... وفي إقليم افريقية ظهر الصلحاء الأولون في عصر الأغالبة، أي انطلاقاً من القرن ٢/ ٨ وأغلبيتهم من طبقة المثقفين، وهذا لا ينفي وجود طبقة من الزهاد محدودة العدد مع الفتح الإسلامي بساشر أنحاء الشمال الأفريقي.

وعلى كل حال فقد كان التصوف في صورته الأولى أقرب الى أصول السنّة، منه الى حالات الجذب والاستغراق التي تطور إليها فيما بعد. فلم تكن هناك طقوس خارجة عن السنة ولا طرق أو مذاهب متميزة، وهذه هي نفس الصورة التي عرفناها عن أوائل التصوف بالمغرب، ثم ظلت كذلك لأمد طويل، عكس ما وقع بالمشرق الذي ظهرت فيه مذاهب بارزة الملامح ابتداء من القرن ٣/ ٩ كما سبق. وهكذا فبعد تولية محمد بن إدريس الثاني (٢١٣ ـ ٢٢٧) قام أخوه القاسم بثورة ضده، ثم تخلى عن إمارة طنجة، لينشيء على ساحل أصيلا رباطا للعبادة ويعيش فيه عابداً متزهداً. وحيث تخلى القاسم عن الاشتغال بشؤون الدنيا وملذات الحياة متفرغاً للذكر والعبادة ومكتفياً من المعاش بما يقيم

أوده، فقد أصبح صوفيا على طريقة السنيين.

وليس من شك في أن الشريعة الإسلامية نفسها أحدثت للتصوف بابا يمارس فيه المؤمن باختياره شعائر الذكر والعبارة لمدة أدناها عشرة أيام في أحد المساجد دون أن يغادره الا لاحضار قوته في أوقات معلومة، وهذا ما يسمى بالاعتكاف، ومن أجل ذلك نرى ان التصوف نشأ بنشأة الإسلام نفسه دون ان يخضع لتعميق في مدلوله وأهدافه الا بعد فترة طويلة.

ابراهيم حركات

التصوف

ـ ٣ ـ

تعددت الآراء في أصل كلمة صوفي ورشحت لهذه الكلمة أصول كثيرة منها ما يوافق صورتها من الناحية الصرفية ومنها ما يخالفها.

وقبل التفرغ لمناقشة هذه المسألة ينبغي أن نذكر أن أول زاهد لقب بالصوفي في المجتمع الإسلامي كان أبا هاشم عثمان بن شريك الكوفي الصوفي [ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م].

وهذه الحقيقة تفيدنا في تعيين اللفظ الذي يصلح لاشتقاق صوفي وبخاصة أن «الكلمة موضوعة البحث تتأخر عن سنة ١٥٠هـ ـ سنة وفاة أبي هاشم الكوفي ـ.

لقد رشحت ألفاظ عديدة لتكون أصلاً لكلمة صوفي منها:

«الصفاء ـ الصُفّة ـ الصفوة ـ الصوفانة ـ سوفيا ـ صوفة القفا ـ الصوفة المرمية ـ بنو صوفة ـ الصوف»[1].

أما «الصفاء» فقد أراد الصوفية أنفسهم أن يكون مشتقٌ منزعهم باعتبار التصوف يتصل في أساسه بالتصفية الروحية، غير أن ذلك أدعاء ليس عليه دليل من الناحية التاريخية، ولكنه يبين رغبة الصوفية بأن يرتبط بالصفاء.

وهذه الكلمة لا تصلح أصلاً لكلمة صوفي من الناحية الصرفية أيضاً، إذ إن النسبة اليها صفائي.

والصُفَّةُ، التي تعني ساحة مسقوفة بسعف النخل، كانت مسكناً لجماعة من الفقراء المهاجرين الى مكة، وكانوا من السابقين الأولين الى الإسلام، وقد عرف عنهم الزهد الشديد لفقرهم من ناحية، ولاعتبارهم الدين الإسلامي مجموعة من المثل العليا الزهدية من ناحية ثانية. لقد لمح الصوفية هذه المعاني في الصفة التي يتصل بها هذا الفريق من المسلمين الذين أطلق عليهم لفظ «أهل الصفة» فأرادوا من ادعائهم اشتقاق كلمة صوفي من هذا اللفظ، أن ينسبوا أنفسهم الى أهل الصفة، بوصفهم سلفاً وقدوةً لهم. وتلك رغبة ندركها ولكن لا تسوّغ في الواقع بأن تقترن بالحقائق، علاوة على أن النسبة الى الصفة (صُفّي) لا (صوفي) ولا نجد مسوّغاً لتحويل هذه الكلمة الى الكلمة الثانية بأية صورة من الصور.

و«**الصفوة**»في اللغة تعني الفريق المختار وترتبط هنا بالصفوة المختارة من المسلمين الذين يحاول الصوفية أن يعنوا بهم أنفسهم باعتبارهم اصحاب توجه روحي واندفاع نحو المثل العليا وإعراض عن حطام الدنيا، وتلك دعوى تحتاج الى دليل نفتقر إليه هنا بالإضافة الى أن النسبة الى هذه الكلمة (صفوي) وليست (صوفي).

أما «**الصوفانة**» فهي من البقول التي تنبت من تلقاء نفسها ويهملها الناس لعدم حاجتهم اليها؛ فزعم الصوفية أن مشربهم ينتسب الى هذه الكلمة باعتبارها تدل على المعنى الذي يلتزمونه من إهمالهم أنفسهم ومن الناس الاهتمام بهم، مَثَلُهم في ذلك مثل هذه البقلة، وعلى هذا لا يستقيم هذا الفرض مع الحقائق العلمية لأنه يتصل بوجه شبه بين هذا النبات والصوفية

---

(١) من طريف ما قيل في الصوفي قول شاعر:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
قدماً وظنوه مشتقاً من الصوف
ولست أمنح هذا الاسم غير فتى
صافى فصوفي حتى لقب الصوفي

لا أكثر.

ومما يزيد هذا الفرض سلبية أن النسبة الى صوفانة (صوفاني) وما أبعد هذه الكلمة عن لفظ صوفي.

تبقى **«سوفيا»** ـ النصف الثاني من الأصل اليوناني فلسفة [= فيلوسوفيا] ـ وقد افترضها أبو الريحان البيروني (ت سنة ٤٤١هـ/ ١٠٤٩م) وفي ذلك ما فيه من تأخر واضح عن بداية ظهور هذه الكلمة.

ثم إن هذا اللفظ ينسب إليه على صورة (سوفي) بالسين لا بالصاد. وقد توصل الباحثون الى أنه بهذا المعنى الدال على الحكمة الفلسفية لم يصادف استعمالاً واحداً بدلت فيه السين صاداً سواء أكان ذلك في الاستعمال السرياني الذي نقل عن اليونانية أو العربي الذي استقرت فيه هذه الكلمة. على أن هذا الفرض له ما يبرره، وذلك أن القرن الخامس الهجري اقترن بظهور فريق من المتصوفة مزجوا التصوف بالفلسفة الى حد أطلق معه عليهم لفظ «متفلسفة المتصوفة»، وعلى هذا فإن نسبة الصوفي الى «سوفيا» يعبر عن ملاحظة مرحلية من مراحل الثقافات الصوفية.

أما **«صوفة القفا»** ـ فإنها أول كلمة تصلح لأن تكون مشتقة من كلمة صوفي من الناحية الصرفية غير أن دلالتها المحدودة على التصوف. باعتبارها تعني إهمال حلاقة مؤخر الشعر، لا تصلح أن تستغرق الصوف كله ولا ما تعارف عليه أكثرية الصوفية الذين لم يتبعوا هذا التقليد.

كذلك لا تصلح «الصوفة المرمية» التي تقاس بالصوفانة ومعناها، من حيث الإهمال وقلة القيمة، لأن تكون أصلاً لهذه النزعة الروحية، وإنما تتناول جانباً بسيطاً من مظهر الصوفي المهمل باعتباره يتبنى الزهد في اللباس وفي سائر القيم المادية والاجتماعية المتعارف عليها بين الناس.

وأول الألفاظ صلاحاً لهذا المعنى بتمامه عبارة **«بني صوفة»** التي تعبر عن أعضاء قبيلة يمنية أطلق عليها هذا الاصطلاح قبل الإسلام، وقد لقب به أولهم «الغوث بن مر» لما نذرته أمه لبيت الله الحرام، وعلقت على رأسه في صغره صوفة وسماه الناس «ربيط البيت» لاتصال حياته بالحفظ الإلهي وقيامها على أساس من إهمال الناحية المادية فيه، باعتباره مقرباً بوجوده الى الله. وقد استقر هذا المعنى في أذهان العرب قبل الإسلام، حتى لقد ربطوا بعض مناسك الحج بحضور أفراد هذه العائلة التي صار لها امتيازها الروحي، فلم يكن الحجاج يفيضون من عرفات أو يرمون الجمار إلا بحضور رجل من هذه الأسرة الروحية.

من هنا يصح أن تكون كلمة **صوفية** مشتقاً لكلمة **صوفي** لا من حيث مدلولها التاريخي وإنما من حيث معناها الرمزي. وبما أن هذا الحادث سبق الإسلام وأن التصوف ظهر في القرن الثاني الهجري فلا يمكن اعتبار كلمة **«صوفة»** أصلاً حقيقياً لكلمة **«صوفي»** بل يمكن اعتبارها دالة دلالة سابقة على روح التصوف بعثت من جديد بعد ظهور الإسلام.

ويسلمنا هذا التسلسل الى **«الصوف»** الذي يعتبره أكثر الباحثين مشتق كلمة صوفي باعتبار أن لباس الصوف كان منذ القديم شعاراً للزهاد والنساك سواء من العرب أو الساميين أو الآريين من أصحاب الأديان المعترف بها عندنا وغيرهم. ثم إن لبس الصوف، الذي ظهر في المجتمع الإسلامي في بداية القرن الثاني الهجري، كان رد فعل لحركة سياسية أرادت أن تبث الإرفاه في المجتمع الإسلامي، وتفرض لبس الخزّ [وهو نسيج من الحرير والصوف] على كل من يتصل بالدولة كما سنرى فيما بعد.

وقد أدى رد الفعل هذا الى ظهور مجموعة من الزهاد يلبسون الصوف، وخصوصاً في الكوفة ومصر، حيث ظهر أول من لقب بالصوفي من المسلمين كأبي هاشم الكوفي، وجابر بن حيان، وعبدك الصوفي، في الكوفة وأبي عبد الرحمن الصوفي في الإسكندرية بمصر.

على أننا ينبغي أن نتنبه الى أن نسبة الصوفية الى

الصوف يلاحظ فيه كونه رمزاً لإهدار القيم المادية التي تعارف عليها الناس بعد إهمال القيم الإسلامية من جانب الحكومات التي صار همها لإبقاء على سلطتها مهما كان الثمن حتى ولو ارتفع الى اضطهاد الحساسين من المسلمين الذين أرادوا الدين أن يستمر كما كان في البداية مثابة للقيم الروحية ونواة للمساواة المطلقة بين الناس، بحيث ينزل السري والغني والشريف الى مستوى أدنى الناس مادياً وشعوراً بالفقر والتواضع «ليقتدي بهم الغني ولا يزري بالفقر فقره»، كما قال علي بن أبي طالب برواية الغزالي، في إحياء علولم الدين، وبذلك تلتقي دلالة **الصوف** مع دلالة **«صوفة»** من حيث رمزها الى الحيوان الهالك وفناء الوجود المادي الإنساني وذلك بإهمال الزاهد للجوانب المادية من الحياة بوصفها مؤدية الى التمييز بكافة أشكاله، وهي تفرق ولا تجمع وتؤدي الى تناقض مع المثل العليا التي تتبناها الأديان جميعاً ولا سيما الدين الإسلامي.

وجمعاً لدلالتي **الصوفي والصوف** على هذا التوجه، ينبغي أن نذكر أن كبار الصوفية صرحوا بهذا المعنى في عبارات لهم لم يولها الباحثون حقها من الدرس وإنعام النظر، ومنها قول سهل بن عبدالله التستري: **«الصوفي دَمُه هَدَرٌ، وملكُه مباح»**.

وقول الحلاج:

للناس حجٌ إلى سَكَني
تهدى الأضاحي وأُهدي مهجتي ودمي

الى كثير من الأقوال الأخرى التي تؤيد هذا الاتجاه الذي يربط سلوك طريق التصوف بإلغاء الوجود المادي الإنساني والتوجه الى الوجود الروحي الذي يناسب المثل الأعلى عند المتصوفة.

تعريفات التصوف

يصعب تحديد تعريف جامع مانع للتصوف كما يحدث مع الموضوعات الأخرى ومَثَلُهُ في ذلك كمثل الفلسفة التي تضاربت الآراء في شأن تعريفها تضارباً شديداً لما يستقر حتى الآن.

ولعل مما يزيد هذه الصعوبة بالنسبة للتصوف ارتباطه بالفلسفة من قديم، في قول معروف الكرخي (ت سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م): **«التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»**، وهو تعريف شبيه بعبارة للكندي في تعريف الفلسفة نصها أنها **«علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان»**.

من هنا يتبين أن ارتباط التصوف بالحقائق وهي أساس الصعوبة في تعريف الفلسفة، فقد وضع في هذا السبيل صعوبة تعرق محاولتنا في الوصول الى تعريف محدد للتصوف لأنه مرتبط بصعوبة تعريف الفلسفة أولاً، وقبل كل شيء. هذه ناحية.

وأمرٌ آخر يزيد في صعوبة الوصول الى تعريف محدد للتصوف هو أن من مارس هذا المشرب إنما فعل ذلك وفي عرفه أنه مجموعة من الحالات النفسية، وربما النوبات العصبية، ومواقف يفقد فيها الإنسان توازنه النفسي وربما كثيراً ما غاب عن حسّه.

فحالاتٌ مثل هذه يصعب تعريفها وتحديدها لأنها أولاً، وقبل كل شيء، ينبغي أن يحس بها وتدرك ثم توصف ليتيسر لمن يتصدى لهذه المهمة أن يقوم بها عن بينة؛ ثم إن الصوفية أنفسهم يسمون هذه الظواهر النفسية بالأحوال ويعبرون عنها بالتغير الشديد في عبارتهم التي تقول: **«لو لم تَحُلْ ما سميت حالاً»**. وأمور مثل هذه في عدم الثبات تورث أوصافاً متفرقة يصعب الجمع بينها وربما أوهمت الباحث السطحي أن التصوف نوع من التغير العاطفي الشاذ أو حالة من حالات الغيبة عن الوعي وربما ساغ لبعضهم أن يصفوه بالجنون المؤقت.

وشيء ثالث يعقد هذه المسألة هو أن كيان التصوف العملي والنظري قد أصابه تطور سريع منذ ظهوره في بداية القرن الثالث الهجري الى أن وصل الى أوجه في القرن السابع الهجري بحيث بدا لنا في كل قرن وكأنه موضوع جديد له تمام الاستقلال عن صورته في القرن الذي سبقه؛ فتصور القرن السادس مثلاً يبدو في صورة

فلسفية بحتة تستمد عناصرها من الأفلاطونية الحديثة والغنوصية كما في حكمة الإشراق للسهروري، وهو في القرن الخامس مزاج من الزهد الشديد وعلم الكلام والفلسفة التي أخذت تتسرب إليه في إبانه، وبلغت هذه أوجها على يد «ابن سينا» الذي كان في مرحلة من حياته صوفياً كاملاً بنفسه. وهكذا إذا تقدمنا في الزمان أو تأخرنا فيه وجدنا الطابع العام للتصوف في تغير مستمر، خصوصاً إذا بلغ بنا الأمر القرون المتأخرة والعصر الحاضر حين فقد التصوف أصالته وصار في المشرق على الأقل، مجموعة من الأفكار الساذجة مقرونة بمظاهر مادية يعدّها الصوفية المحدثون كرامات وخوارق تتصل بصدق توجههم أو ثبات قدمهم في التصوف وصدورهم عن جوهره بوصفه الإنسانية الكاملة.

* * *

بعد هذه المقدمات نعود الى تعريفات التصوف فنذكر أنها قد تكثرت تكثراً عظيماً خلال القرون حتى لقد تجاوزت الألف عداً بنص الشيخ عمر السهروردي (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م) في كتابه عوارف المعارف؛ وموضوع له ألف تعريف بين الصعوبة في تناوله وبحثه. ومع هذا كله فقد تصدى لهذه المهمة باحثان محدثان هما الأستاذ المستشرق رينولد نيكلسون من جامعة كمبردج والدكتور قاسم غني من إيران. الأول في بحثه المنشور في دائرة معارف الدين والأخلاق والمترجم بقلم الدكتور أبو العلاء عفيفي في كتابه في التصوف الإسلامي»، والثاني في كتابه الفارسي (تاريخ التصوف في الإسلام) الذي ترجمه من الفارسية د. أحمد ناجي القيسي. ود. عبد النعيم حسنين.

وقد حاول الباحثان المذكوران ترتيب التعريفات المأثورة عن الصوفية على أساس تاريخي في محاولة لاكتشاف الأسلوب الذي اتبعه التصوف في تطوره، غير أن المدة التي اختاراها لا تتجاوز القرنين من الزمن وليس ذلك مما يحدد تطوراً واضحاً من تاريخ الأفكار على العموم.

ومن ناحية أخرى يلاحظ في هذه التعريفات الدلالة على جزئيات من المنهج الصوفي وأفكاره ربما شتتت المبذول في تتبع تطور هذه الفكرة. وأكثر من ذلك أن صوفياً واحداً ربما أطلق جملة تعريفات للتصوف فيها من الاختلاف والتنوع ما يزيد الأمر تعقيداً. لهذا كله نرى أن أفضل ما يمكن أن يتبع في مثل هذه المحاولة تصنيف التعريفات نفسها بحسب الموضوعات، وتأجيل البحث التاريخي فيها الى ما بعد تبلور النتائج المتصلة بهذه التجميعات المصنفة. وإذا استعرضنا تعريفات التصوف، بما فيها المادة التي جمعها نيكلسون، والتي أضافها الدكتور قاسم غني ـ وكذلك التي تقصيناها نحن ـ وجدنا التعريفات قابلة لأن تصنف الى ثلاث مجموعات: بسيطة ذات جانب واحد ومركبة ذات جوانب متعددة وجامعة تتميز بالنضوج والإحاطة والعموم.

أ ـ التعريفات البسيطة:

في نظرة الى التعريفات البسيطة، التي ترد في كتب التصوف وبخاصة القديمة منها، يتبين أن أبسط ما يرد على التصوف من وصف يتناول فكرة الإيثار والكرم باعتبارهما أول درجة في سلم تصفية النفس الإنسانية من ماديتها وأنانيتها لترتفع عن هذا العالم الدنيوي المادي الذي تباعد بينه وبين العالم الروحي هذه المثل المادية؛ وعلى هذا الجانب يرد قول أبي الحسين النوري (ت ٢٩٥هـ/ ٩٠٨م) «التصوف السكون عند العدم والإيثار عند الوجود» وقوله: «التصوف الحرية والكرم وترك التكلف والتمسك بالسخاء»، ثم قول ممشاد الدينوري: «التصوف أن تظهر الغنى وأن تكون مجهولاً حتى لا يعرفك الخلق، وأن تعف عن كل ما لا خير فيه».

هذه التعريفات تعكس في الحقيقة روح الفتوة التي هي المعنى الذي تنطبق عليه فكرتا المروءة والسخاء، وهي أقدم تصور اتصل بالتصوف على الإطلاق، وآية

ذلك أن الفتوة، التي هي مقصود السخاء والكرم، قدر مشترك بين سائر الصوفية اشخاصاً وطرقاً وفلاسفة لا يستغنون عنها ولا ينكرها منهم أحد.

وفوق ذلك ينبعث من هذه التعريفات معنى الإخلاص وتجنب الرياء وهما من المبادىء التي تتمم معنى الفتوة وتصور الإيثار بشكله الحقيقي ونتيجة لهذا واختصاراً للوقت نذكر أن أبا حفص النيسابوري لخص هذا الجانب من التصوف بقوله: «حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن»؛ وذلك يعني أن بداية التصفية الروحية ينبغي أن تقترن بتصرف الإنسان ومعاملته لأبناء جنسه فإذا تم له تطبيق فكرة الإيثار وجعلها طبيعة له استطاع عندئذ أن يتجه الى باطنه في التصفية والى ذهنه بالتركيز فيستريح من المطالب المادية التي تشغل الناس عن طلب المعاني الروحية. وبانتقاله من الضد، الذي هو التنافس على المادة والتكالب على الحظوظ الى بذل نصيبه لزملائه في المجتمع يتم له هذا الأمر. وقد عبر عن ذلك الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م) بقوله: التصوف خُلُقٌ؛ فمن زاد عليك في الخُلُق، فقد زاد عليك في التصوف».

هذه فائدة ما كان لنا أن نتصول إليها على الأساس التاريخي الذي اتبعه نيكلسون وقاسم غني. وبعد استبعاد الجزء الذي يتناول الفتوة والخلق، على العموم، من مجموعات التعريفات تلوح لنا مجموعة أخرى منها تتصل بالتصفية الروحية والاتجاه الداخلي الى المثل الأعلى.

وهكذا يتناهى إلينا قول أبي بكر الشلبي: «الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق». وقول الجنيد: «التصوف لحوق السر بالحق».

وهو في هذه الحال على العموم يتلخص في قول الجنيد: «التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة»، وهي عبارة جامعة تعكس المبدأ الصوفي الذي يتمثل في عبارتهم: «قطع العلائق» أي قطع جميع أنواع الاتصال بالدنيا لينفتح المجال أمام الصوفي للاتصال بالعالم الروحي. وفي هذه الحال يسوغ لنا أن نورد التعريفات التي تعبر عن ربط التصوف بالفناء الإنساني في الدنيا والاتجاه الى عالم الروح ويتمثل ذلك في حديث ينسبه الصوفية الى النبي نصه: «موتوا قبل أن تموتوا». وعلى هذا المعنى يرد قول ذي النون المصري: «التصوف بذل الروح» وقول سهل ابن عبدالله التستري: «الصوفي دمه هدر وملكه مباح». وعلى الجملة فالتصوف في هذا المجال يعني «أن يكون الصوفي كما كان قبل أن يكون»، أي أن يشعر بالوجود المطلق قبل أن يتجزأ من عالم الروح ويحصر في هذا البدن الإنساني ليعود من جديد الى عالمه الأول بعد تمام مدة الجسد وفقاً لمدلول الآية: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾ [٨٩ الفجر ٢٧ - ٣٠].

واختصر أبو الحسن الخرقاني الطريق فقال: «الصوفي من لا وجود له». ولا يعني هذا اختفاءه من الدنيا على صورة الشبح وإنما يعني أن قطع العلائق قد تم عنده بحيث صار في إحساسه الداخلي جزءاً من العالم الروحي؛ وبذلك أصبح التصوف يعني: الفناء عن مفاهيم العالم المادي والاندماج في مفاهيم العالم الروحي.

ب- التعريفات المركبة:

مع أن هذا الجانب من التصوف يمثل جوهره وملاك أمره، التفت الصوفية الى دعمه بالجوانب التنظيمية والتقاليد الروحية والمظاهر النفسية فقرنوها بفكرة فناء الإنسانية لينتظم لهم تحديد جامع للتصوف في صورة المختلفة.

ومن هذه التعريفات المركبة عبارة صدرت عن ممشاد الدينوري ونصها: «التصوف صفاء الأسرار وعمل ما يرضى الجبار وسقوط الأختيار مع صحبة الخلق» بمعنى أنه يتمثل في التصفية الروحية والطاعة الدينية والإيمان بالجبر على صورة التوكل الصوفي. كل ذلك دون عزلة ولا انزواء.

ومثل ذلك قول أبي علي الرُّوذباري «الصوفي: من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعم الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى». ومثل ذلك أيضاً قول محمد بن خفيف: «التصوف تصفية القلوب حتى لا يعاودها ضعفها الذاتي، ومفارقة أخلاق الطبيعة، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة نزوات النفس، ومنازلة الصفات الروحية، والتعلق بعلوم الحقيقة، [= التصوف] واتباع النبي في الشريعة». وكل هذا قد تلخص في عبارة صغيرة للجنيد البغدادي نصها: «التصوف ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع اتباع».

وبمرور الزمن حاول المتصوفة والباحثون في التصوف إزالة التعدد من مضمون تعريفاته وإصدار هذا المشرب الروحي عن جوهره فعبروا عن ذلك في عبارات جامعة مركزة؛ ومن ذلك تعريف ابن عربي الذي يقول: «التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً وهي الأخلاق الإلهية، وعندنا هي الاتصاف بأخلاق العبودية».

وقد ضمن الشريف الجرجاني تعريفاته هذه العبارة مع شرح طفيف لها إذ قال في «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً»: «فيرى حكمها من الظاهر الى الباطن»، وشرح لفظ «باطناً» بقوله: «فيرى حكمها من الباطن الى الظاهر»، وختم ذلك بالغرض المنشود الذي عبر عنه بقوله: «فيحصل للمتأدب في الحكمين كمال الأخلاق الإلهية». ومعنى هذا متناً وشرحاً أن التصوف في حقيقته يعني التوجه الكامل الى الله جملة وتفصيلاً وظاهراً وباطناً؛ ففي الظاهر يعتبر التصوف الاتباع الكامل والطاعة التامة لما أنزل الله في شريعته للناس كافة مضافاً اليه الغوص على المعاني الباطنية التي تتصل بظواهر الشريعة والملاءمة بينها وبين الحياة الروحية؛ وبذلك يكتمل للإنسان الاندماج بالعالم الروحي والصدور عنه قلباً وقالباً. وهكذا ينتهي الأمر بتحقق الأخلاق الإلهية أو المثل الأعلى التطبيقي للإنسان من حيث كونه منعكساً لله وخليفة له على الأرض مثل آدم الذي علمه الله الأسماء الحسنى كلها ونفخ فيه من روحه وغرس كل ذلك في جسده المادي الفاني.

ثم يلتفت ابن عربي الى الأخلاق الإلهية المقصودة هنا لا يراد بها أن يكون الإنسان شبيهاً بالله أو متميزاً عن البشر وإنما يقصد بها أن يكون الصوفي إنساناً كاملاً وعبداً مثالياً يتجه الى الله وينزع الى الاندماج في عالمه الروحي؛ وذلك يعني الأنصاف بأخلاق العبودية الحقيقية.

وبعد، فقد أدى صدور هذا التعريف عن ابن عربي وكون قاتله من أصحاب وحدة الوجود الى توجيه شراح كتبه لمفهوم التصوف للدلالة على هذه الفلسفة الصوفية، ومن هنا ذكر القيصري (من شراح ابن عربي) أن التصوف: «هو العلم بالله سبحانه وتعالى من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهرها، وأحوال المبدأ والمعاد، وبحقائق العالم وكيفية رجوعها الى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريقة السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضايق القيود الجزئية وايصالها الى مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية». وهذا التعريف، في الواقع تفصيل لما جاء في التعريفات المركبة والجامعة، ويمكن التعبير عن الجزء الأول بأنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرها وباطنها، ويمكن التعبير عن الجزء الثاني منه وهو، «وبحقائق العالم.. هي الذات الإلهية» بأنه الإيمان بوحدة الوجود التي تحقق هذا الغرض ويمكن التعبير عن الجزء الباقي منه بقولنا: طبق التقاليد الصوفية، وبذلك نستطيع أن نعبر عن تعريف القيصري بالعبارة التالية: «التصوف هو التطبيق الصوفي للتدين بظاهره وباطنه والإيمان بأن الله هو الموجود الوحيد في العالم الذي تتجه إليه الموجودات الجزئية بالوحدة على أساس من التقاليد العملية الصوفية.

وأخيراً يحسن بنا أن نضيف الى كل هذا التعريف الذي قدمه البروفسور آرثر جون آزبري، المستشرق المعروف، من أن التصوف «هو الظاهرة الثابتة للشوق

الكلي الذي يبديه الروح الإنساني في سبيل الاتصال الشخصي بالله».

نشأة التصوف

التصوف بمعناه نزعة إنسانية لا يحدها مكان ولا زمان. وهو في حقيقته جوهر التوحيد لانبعاثه من الإيمان بالعالم الروحي، الذي هو أساس الدين، ولتأسسه على التوجه الى هذا العالم ـ سواء أفي اللحظات التي يحس الإنسان أنه قابل للاتجاه إليه أم على أساس تنظيمي يهيء النفس الإنسانية للاندماج في عالم المثل الأعلى. والتصوف على هذا الأساس يحتمل أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة اختير بعضها اصطلاحاً يطلق على مجتمعات دينية مختلفة، ويصلح بعضها الآخر تعبيراً عن حال النزوع الإنساني الى العالم الروحي وحنينه الى التسامي عن العلائق المادية التي طالما أثارت في نفوس الناس في شتى العصور والمواضع شعوراً بالسخط والنفور من بيئته التي تسودها قوانين الغاب المناقضة للمثل الدينية والأخلاقية.

لقد كان بين مجوس الفرس صوفية أطلقوا على أنفسهم ما ترجمته «مشرق القلب» أو «الناظر الى الواحد» وتمثلوا عند المسيحيين بالرهبان وعند البوذيين بهذا الاسم أيضاً وكذلك عند الهنود. وأطلق عليهم العرب لفظ النساك والزهاد قبل تبلور هذا الاسم بعد ظهور الإسلام. وفوق ذلك كان في الجاهلية من اتخذ سمت التصوف العام تقليداً لرهبان النصارى وأطلق على بعضهم هذا اللقب. وكان منهم إلى ذلك طوائف دينية ينعكس منها التصوف في معناه العالم انعكاساً واضحاً كما سنراه فيما بعد.

وإذا كان الأمر كذلك، ينبغي أن نفرق بين صورتين بين صور التصوف الإسلامي واحدة بسيطة ساذجة متصلة بصورة التدين الإنساني العام، دون الالتزام بمنهج معين، أو بأفكار على حدتها وسنطلق عليها اصطلاح (الزهد)، وثانية: لها أصولها وتقاليدها وأفكارها ومناقشاتها ومدارسها، وسنطلق عليها اصطلاح (التصوف). ويحسن أن نذكر أن لفظ الزهد يصدق على الفترة التي سبقت الإسلام باعتبارها نبعاً استقى منه الزهد الإسلامي بعض ملامحه ولا ينتهي في زمن معين لأن كل تطلع ديني صادق يقترن بالزهد بوصفه صورة السلوك الإنساني المثالي الذي يقترن دائماً بالمساواة المطلقة بين الناس إعلاءً للإنسانية وتخلقاً بأخلاق تحقق هذا الغرض، وتتمثل في التواضع والرحمة، وتجنب المحارم الإلهية والالتزام بالأعراف الأخلاقية، وكلها، وفي جميع الأحيان، تؤكد إعلاء العنصر الإنساني وتأمر بالنظر الى كل الناس باعتبارهم كائنات من صنع الله يتجسم فيها الروح الإلهي.

غير أن هذا الزهد تحول جانبه، الذي اختاره فريق من المسلمين منهجاً لحياته، الى صورة جديدة اطلق عليها اسم التصوف وذلك ابتداء من مطلع القرن الثالث الهجري [= التاسع الميلادي] فصار الزهد ذو المنهج الروحي المنظم صوفياً، وبقي المتدين المثالي ـ سواء أكان غنياً أم فقيراً، سرياً أم حقيراً ـ زاهداً دينياً يتقبل غناه وفقره بنفس راضية باعتبارهما من أقدار الله ومن أرزاقه، ولا يبطر الغني غناه ولا يحمله على أن يرى في نفسه إنساناً أفضل من غيره، وإنما يعد ما له أمانة عنده من الله يتصرف فيه على هذا الأساس ويجعله أداة للتخفيف عن زملائه في الإنسانية دون أن يميز نفسه عنهم إلا بالقدر الذي يراه ضرورياً. وعلى هذه الصورة أمثلة رائعة من رجال الإسلام على الخصوص.

أما التصوف الذي ظهر في القرن الثالث الهجري رد فعل للمدارس الفكرية المختلفة في الكلام والفلسفة والفقه، وكذلك في المجالات الأخرى، فقد مر في سلسلة من التطور بحيث تعددت صوره ومناهجه وأفكاره وتحول جانب منه الى جماعات ذات طابع عملي اجتماعي ـ وربما عسكري أيضاً كالفتوة ـ وتطور جانب آخر منه الى مدرسة فلسفية بحتة كالقائلين بالإشراق وأصحاب وحدة الوجود.

وبين هؤلاء تفرعت صور أخرى من التصوف

تمثلت في الجمع بين الجانب النظري والعملي وظهرت على شكل الطرق الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجري.

الزهد الجاهلي

١ـ الزهد في معناه اللغوي، عدم الاهتمام بالشيء سواء حصل أم لم يحصل، وقد ورد هذا اللفظ في القرآن في موضع واحد في سورة يوسف في الآية: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ۝٢٠﴾. بمعنى ان القافلة التي اشترت يوسف لم تمتلىء به عينها واعتبروا هذه الصفقة أمراً لا يزيد ولا ينقص ولا يثير شيئاً من الحرص. من هنا ينبع معنى الزهد الاصطلاحي الذي يتصل في الغالب بالأمور الدنيوية التي تميز إنساناً عن آخر بالمال على الخصوص وبما يساير المال أو يتصل به من المميزات المادية في الحياة الدنيا. وكان توزيع العطاء عند السابقين الأولين في الإسلام أبسط صورة للزهد تمثل معناه في سرعة إنفاقه؛ فأبو ذر الغفاري ـ رضي الله عنه ـ مثلاً، كان يتحرج أن يبيت عطاؤه معه ليلة واحدة، وكان سلمان الفارسي ـ رضي الله عنه ـ يتعلق بحديث سمعه من النبي ـ ﷺ ـ مؤداه: «لتكنْ بُلْغَةُ أحدكم كزاد الراكب» من القلة والخفة.

٢ـ وينبغي ألا يفهم من هذه المقدمة خلو المجتمع العربي قبل الإسلام من روح الزهد. فقد كان في مكة والمدينة وغيرهما من حواضر الحجاز وكذا في اليمن وغيره زهد وزهاد باعتبار اتصال التدين عموماً بالزهد. ومع أن الجاهليين كانوا عموماً من المشركين إلا أن هذا لا يمنع من كونهم متدينين بدينهم الوثني وكان منهم من يؤمن به إيماناً عميقاً ويعتبره المثل الأعلى في الحياة الروحية.

لقد كان في المجتمع العربي قبل الإسلام كُهّان يرعون بيوت الأصنام وكان منهم زهاد يصدرون عن ذات الروح التي وجدناها عند المسلمين الأولين وعند النصارى واليهود والمجوس وغيرهم. وما سجع الكهان المعروف إلا صورة قديمة من عبارات الصوفية التي وصلت بالصفاء الروحي والغيبة عن الحس والصدور عن الباطن في حالة نفسية تشبه الفناء الصوفي في حال نضجه. يضاف الى هذا أن المتدينين من العرب كانوا في وثنيتهم منقسمين في تطبيق شعائر دينهم الى فريقين:

فريق: كان يسكن مكة ضمن حدود الإحرام في الحج ويطلق على طائفته لفظ «الحُمْس» جمع الأحمس بمعنى المتحمس والمتشدد في الدين. وفريق: يطلق عليه لفظ «الحلة» بمعنى المحلين، عكس المحرمين، ممن تقوم مواطنهم خارج حدود الإحرام.

وكان الزهد العربي شاملاً يتمثل في موسم الحج حين يمتنع «الحمس» عن أن يسلؤوا السمن ويأتقطوا الأقط ويدخلوا البيوت من أبوابها. وكانوا بدل ذلك يحيون حياة شظف وزهد ويتناولون من الطعام ما يخلو من مواد حيوانية كالسمن والجبن ويتجنبون أن يدخلوا البيوت من أبوابها وإنما من شقوق يعدونها في ظهر البيت تشبهاً بحياة الحيوان وخصوصاً ما يتقرب به الى بيوت الأصنام من تناول الطعام النباتي البري ومن الالتجاء الى الكهوف والمغاور.

وأما «الحلة» فكان أمرهم أشق وزهدهم أقسى وكان عليهم أن يحجوا عراة رجالاً ونساء: الأولون في النهار والأخيرات في الليل وقد ذكر في الأخبار ما يؤيد هذه الصورة. وقد أشار القرآن الى هذا التقليد وردَّ عليه في الآية: ﴿۞ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۝٣١ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣٢﴾ [٧ الأعراف: ٣١ ـ ٣٢].

غير أن التقاليد الجاهلية تساهلت مع **«الحلة»**، فسمحت لهم بأن يحجوا في ثياب مستعارة أو مشتراة من الحُمْس على ألا يعودوا الى ملابسهم التي جاؤوا بها.

وشيء آخر تميزت به الحمس في الجاهلية عن الحلة هو وقوف الحلة في عرفات، دون الحُمس. ثم كان ينبغي على الحلة ألا يُفيضوا [= ينزلوا] من عرفات إلا بحضور رجل من زهادهم الذين ينتمون الى أسرة (صوفة) التي تقدم عنصراً زهدياً عربياً يكاد يكون صوفياً.

لقد كان جد هذه الأسرة، وهو الغوث بن مُرّ اليماني، قد لقب بصوفة لما نذرته أمه لله وعلقت في رأسه صوفة تشبيهاً له بالبُدْن التي تقدَّم قرباناً للكعبة بيت الله في مكة.

والبُدْن ـ جمع بَدَنَة وهي الماشية التي يضحى بها لوجه الله عند تمام الحج أو استجابة دعاء أو وفاء نذر. وبهذه المناسبة سمي الغوث بن مر المذكور بربيط البيت تأكيداً لهذه الصفة ومن اتصال الغوث بن مر بالبيت وإقامته الدائمة فيه اقترن اسمه بالامتياز الروحي الذي أسبغته عليه هذه الصفة وصار الحجّاج يتبرّكون بإنهاء حجّهم بحضوره هو ثم نسله من بعده ليتمّ لهم القبول.

وينبغي أن نذكر هنا أن الغوث بن مرّ كان من الحلّة بل زعيماً لهم مقيماً هو وأسرته بمكة؛ فكأنّ العرب، من غير قريش وجدوا لهم في شخص صوفة نوعاً من الامتياز الروحي يتمثل في رجل منهم تجاوز أحجار البيت ربط اليمانيين بالكعبة ملاك الدين العربي قبل الإسلام مع الحجابة والسقاية وغيرهما من الشؤون المتصلة بالكعبة.

كل ذلك كان ثمرة زهد رجل منهم من ناحية وعنصراً من عناصر الزهد العربي بالنسبة لدراستنا من ناحية أخرى.

على أن الإشارات إلى الزهد الجاهلي لا تتم إلا بالتطرّق إلى الحج ومناسكه، فنظرة عميقة إليها تبين أنّ الحج في جملته ينظر إلى بناء إبراهيم عليه السلام هذا البيت المقدس وتضحيته بولده إسماعيل عليه السلام استجابة لوامر الله بعد تمامه ثم استبدال الكبش به كما جاء في الرواية بنص الآية: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [٣٧ الصافات ١٠٤].

ومن هنا يمثل الحجاج في سعيهم بين الصفا والمروة وحتى في إحرامهم الاستعداد للبناء والتنقل بين المواضع القريبة من مركز البناء استعداداً لإقامته ثم إنجازاً لبنائه، كلّ ذلك وكل حاجَ منهم يعتبر نفسه منذوراً لله، كالغوث بن مُرّ، وموجهاً إلى إتمام هذه المهمة الدينية المقدسة. وتستمر مناسك الحج ـ والحجاج يعتبرون أنفسهم قرابين كالبُدن ـ يتصرفون بمعزل عن حياتهم الحضرية الإنسانية ويشتبهون بالماشية المسالمة التي لا تقتل ولا تأكل طعاماً حيوانياً ولا تحلق شعرها ولا تلبس الملابس، إلا للمكيين الذين يتميّزوا عن العرب بأنهم «أهل الله»، ولا يأكلون سمناً ولا جبناً ولا لحماً ولا يقتلون حيواناً ـ ولو كان حشرة مؤذية ـ ولا يغتسلون، ولا يقصرون شعرهم ولا يتم الحج لهم إلا إذا ضحَّوا بحيوان ليكون بديلاً منهم في القربان كفعل إبراهيم مع إسماعيل لما استبدل به الكبش.

بعد هذا يصعد الحجاج إلى جبل عرفات القريب من السماء ليعلنوا إنجازهم المهمة ويدعون الله الاستجابة. وحرصاً منهم على ذلك يصطحبون معهم رجلاً مقرّباً إلى الله مقيماً في بيته بامتياز (روحي ليسهل هذا الأمر ويطمئن الحجّاج على بلوغ مقصدهم).

من هذا كله يتبيّن لنا أن الحج في حد ذاته عمل زهدي كامل بل صورة صوفية لا مزيد عليها تعني التوجّه الكامل، نحو الله، وتتطور إلى الفناء في الله إل حدّ التضحية بالنفس ثم تختم بعودة الحاج إلى الحياة بعد تطهّر وصفاء ليدعو إلى الله وإل المثل العليا الروحية التي مارسها وخبرها. ومن هنا يعتبر الحج نصاً في الزهد وجوهراً للتصوّف العربي لما فيه من دلالة رمزية على الاستعداد الروحي في القصد إلى عودة إلى الحياة الإنسانية بعد التصفية في ختام هذه المناسك العربية التي تبناها الإسلام دون تغيير جذري إلا في النصوص التي تتلى في أثنائه.

وفوق هذا كان في الحياة العربية نوع من الذكر يشبه أذكار الصوفية المتأخرين في اقترانه بالتنغيم والموسيقى والتصفيق، وقد ذكر القرآن الكريم ذلك في الآية: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [٨ الأنفال ٣٥] بمعنى الصفير والتصفيق.

وفوق ذلك كان بين الجاهليين من يدين بالحنيفية وهي عقيدة التوحيد الساذج الموجَّه الى خالق مجرد عن المادة والتحديد بشتى أشكاله. وكان منهم، كما ذكر محمد بن حبيب في كتابه «المحبر» ورقة ابن نوفل وزهير بن أبي سلمى وخالد بن سنان العبسي، ثم أبو ذر الغفاري. ودين في مثل هذه البساطة لا بد أن يقترن بشيء من الاتجاه الروحي الزهدي الذي وجدناه عند أتباع الحنيفية. من كل هذا يبدو أن للتصوف الإسلامي جذراً عميقاً يمتد حتى يصل الى المجتمع العربي قبيل الإسلام. ونستطيع في ختام هذه الفقرة أن نعتبر هذه المظاهر الدينية عناصر اجتماعية تتصل بالتقاليد والأعراف التي استوجبتها الحياة العربية في ذلك الوقت ولا يدخل فيها عامل التناقض بين الشرك الجاهلي والتوحيد الإسلامي لأن تلك التقاليد تنتقل كلياً أو جزئياً مع تغير حياة المجتمع وتصبح قالباً تنصب فيه التقاليد الدينية التي تمثل الجانب الروحي من النفس الإنسانية والمجتمع البشري. وإذا تغير الدين فإنما تتغير معه الأصول النظرية. أما التقاليد العملية والأعراف الاجتماعية فيبقى الصالح منها المناسب للحياة الإنسانية الصرفة التي تشترك فيها الأديان على عمومها.

الزهد الإسلامي

وجاء الإسلام مصلحاً للحياة الدينية والاجتماعية مبشراً بالعودة الى الأصول الأولى وذلك بالعودة الى دين إبراهيم دين الحنيفية عند العرب. ونص القرآن على ذلك في الآية: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [٣ آل عمران ٦٧].

والمسلم هنا بمعنى الخاضع لله المسلم له المتبع أوامره ونواهيه وبوصف الإسلام ديناً بسيطاً يختار الصالح من العقائد السماوية السابقة ويحارب المادية القرشية واليهودية، وجدناه يؤكد على الجانب الزهدي في الحياة ويقلل من شأن التوجه المادي والتهافت على الجوانب الدنيوية مع الحفاظ على طبيعته المرنة التي يبدو الخيار في كل جانب من جوانبها، فكما أن في القرآن ذكراً للجبر والاختيار وذكراً لمسائل أخرى تتناولها الآيات المتشابهة، ينعكس منه أيضاً جانباً المادة والمعنى أو الحياة الروحية والحياة المادية مع ميل واضح الى تفضيل الأولى. ويتمثل هذا الجانب في القرآن في المظاهر التالية:

١ـ لا يذكر القرآن لفظ المترفين قط إلا مقترناً بمقاومة الأديان واضطهاد الأنبياء يستوي في ذلك السابقون والمتأخرون وقد عمم القرآن هذه الفكرة في الآية:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالُوا۟ نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَٰلًا وَأَوْلَٰدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [٣٤ سبأ ٣٤ ـ ٣٥]. والآية: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [١٧ الإسراء ١٦].

٢ـ يتمثل طابع من أهم ما يميز القرآن في مخاصمته لليهود وأخذه عليهم الاتجاه المادي في عقائدهم وحيواتهم ومن هنا نص على أنه: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [٥ المائدة ٨٢]. وقال معترضاً على ماديتهم: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُۘ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا۟ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [٣ آل عمران ١٨١].

٣ـ من ناحية أخرى لاحظ القرآن أن الزهد كان قدراً مشتركاً يجمع بين النصارى والمسلمين في منهاج روحي واحد؛ ومن هنا كان موقف الأولين موقف مودة

من أصحاب الدين الجديد فقالت الآية: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ . .﴾ [٥ المائدة ٨٢]. وكذلك أكد القرآن هذه الظاهرة في الآية: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ ءَاثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [٥٧ الحديد ٢٧].

وبعد ذلك سلط القرآن الأضواء على الرهبانية، باعتبارها عملاً شاقاً لا ينهض به إلا القليل فقال: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ ءَاثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [٥٧ الحديد ٢٧]. ومن هذه الآية يتضح أن الرهبانية في حد ذاتها ليست شراً وإنما كانت كتابتها ابتغاء مرضاة الله بنص القرآن لكن تطبيقها انحرف عن الطريق المرسوم لها وتلك مسؤولية المطبق لا التقليد نفسه.

ومما يؤيد هنا التوافق بين الإسلام والمسيحية في الاتجاه الزهدي أنه ـ وإن قال النبي ﷺ: «لا رهبانية في الإسلام» من حيث العزوبة الدائمة والتبتل ـ إلا ن معناها يدل على التقوى والخوف من الله، اشتقاقاً من الرهبة. مما ليس للإسلام اعتراض عليه. ومما يكمل هذا المعنى أن الرهبانية قد انفصلت عن البتولة في الفرق غير الكاثوليكية من المسيحية وبقيت متمثلة في التقوى الشديدة والاتجاه الروحي والدعوة الى الله. يضاف الى هذا أنه قد روي عن النبي ﷺ حديثان نصهما: «الحج رهبانية أمتي»، و«الجهاد رهبانية أمتي». وإذا عملنا مبلغ ما في الحج من عناصر روحية تصلح أن تكون جوهراً للتصوف وما في الجهاد من تضحية بالحياة في سبيل الله من عناصر روحية فإن ذلك يجلو حقيقة دور الزهد في الحياة الإسلامية وعلى وجهها الصحيح.

يضاف الى هذا أن لفظ السائح الذي يعني الراهب الذي لا يستقر في مكان معين قد ورد في القرآن باعتباره صفة محمودة للمجاهدين في سبيل الله ولأزواج النبي: أمهات المؤمنين، والنساء المثاليات في الإسلام. فنص القرآن على الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ وَالْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١١﴾ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [٩ التوبة: ١١١، ١١٢]. والآية: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا ﴿٥﴾﴾ [٦٦ التحريم ٥].

٤ـ من المعروف أن الصيام الإسلامي أشد على النفس والبدن منه عند أهل الكتاب الذين ينقطعون عن تناول أصناف معينة من الطعام في حين أن المسلمين ينقطعون عن الطعام والشراب كلياً سحابة النهار كله من صلاة الفجر الى صلاة المغرب. وفوق هذا صار الصيام. في الشريعة الإسلامية ضمن الكفارات وهي التعويض عن ضرر أو أذى أو ذنب بالمال أو تحرير العبيد. وصار الصيام بمعناه الذي يتصل بتعذيب النفس ومعاقبتها، جزءاً من هذا التعويض الإسلامي وذلك جانب آخر من جوانب الزهد الذي يشكل مظهراً من مظاهر هذا الدين. وإيضاحاً لذلك نذكر أن القرآن تطرق الى الكفارة في الصوم وفي الحج والقتل والحنث في الإيمان فنص لمناسبة الحج على قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ

أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [٢ البقرة ١٩٦].

وفي اليمين جاء في القرآن: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓا أَيْمَٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [٥ المائدة ٨٩].

٥ـ يضاف الى هذا أن في القرآن آيات فيها دفاع عن الفقراء ورحمة بهم كالآية: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [٢ البقرة ٢٧٣].

ويقصد بالفقراء هنا أهل الصفة وهم فقراء المهاجرين الذين لم يكن لهم مال يقيمون لهم به بيوتاً في المدينة ولا أصدقاء ولا أقرباء ينزلون عندهم؛ فاضطروا الى نزول الساحة المجاورة لمسجد رسول الله ـ ﷺ ـ بعد تسقيفها بالسعف. ومن ناحية أخرى عاتب القرآن النبي على تفضيله مجالسة الأغنياء على الفقراء في موقف واحد، فنص في آية على قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ ۝٤ أَمَّا مَنِ ٱسْتَغْنَىٰ ۝٥ فَأَنتَ لَهُۥ تَصَدَّىٰ ۝٦ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۝٩ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ﴾ [٨٠ عبس ١ ـ ١٠].

وفوق هذا ذكرت الآية قوله تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا فِي ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾ [٢٨ القصص ٥] وهو في حد ذاته إعلاء للفقر والتزام بأن يكون الفقراء ـ وكانوا أكثرية الداخلين في الدين الإسلامي في البداية على الأخص ـ الطبقة الأولى من المجتمع الإسلامي.

وإذ كان الأمر كذلك فهو يعني أن مظهر الفقر ـ وهو الزهد في الحقيقة ـ كان الغالب الاجتماعي الذي تبناه الإسلام للداخلين فيه ليكونوا جبهة متراصة ضد الملأ المكي من التجار والسراة والمترفين الذين قاوموا انتشار هذا الدين اندفاعاً من طبيعة طبقتهم الاجتماعية وتنظيمهم الاقتصادي كما رأينا من ذم القرآن للمترفين من أيام آدم عليه السلام إلى أيام محمد ـ ﷺ ـ.

ومن أهم ما يتصل بهذا الموضوع أن الباحثين الذين يعارضون فكرة كون الإسلام ديناً زهدياً قد احتجوا لرأيهم بآيات من كتاب الله كالآية التي تقول: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٧٧﴾ [٢٨ القصص ٧٧] والآية: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣٢﴾ [٧ الأعراف ٣٢]، والآية ﴿هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ [٦٧ الملك ١٥].

وللرد عل ذلك نذكر أن اصحاب هذا الرأي قد اقتطعوا شواهدهم القرآنية اقتطاعاً من مواضعها ولم يراعوا المناسبة التي نزلت فيها ولا الآيات التي اكتنفتها، ولو أنهم فعلوا ذلك، إذن لعدلوا عن رأيهم وسلمو لفكرة الزهد الإسلامي. فبالنسبة للآية الأولى توجه القول الى أغنى رجل في التاريخ [= قارون]. ونصيحة مثل هذه يقصد بها التزهيد والتقليل في الاندفاع الى المادة لا العكس. والآية الثانية تناولت الرد على الجاهليين الذين اعتادوا الحج وفق تقاليدهم التي ذكرناها. ومدلول الآية الثالثة لا يتناول الحض على التوجه الدنيوي وإنما ينصح الناس بعدم التوكل ويوجههم الى العمل المنتج وطلب رزق الله الذي قدره للناس كما قدره لسائر المخلوقات. ومر آخر يوثق الاتجاه الزهدي في الإسلام هو أن القرآن، قد منع من كنز المال، وهو جوهر الغنى والحياة المترفة؛ فنص في آياته على قوله تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِنَّ

كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾﴾ [٩ التوبة ٣٤]. وفي مقابل هذه الآية لا ترد أخرى بعكس معناها وإنما كثيراً ما يتطلب القرآن من المسلمين أن يبذلوا الأموال في سبيل الله ليشفع ذلك لهم في آخرتهم، ومن أبرز الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١١﴾﴾ [٩ التوبة ١١١]. والآية: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾﴾ [٢ البقرة ٢٤٥].

هذا بالإضافة الى التزهيد المستمر في الحياة الدنيوية في الآية: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴿٤٦﴾﴾ [١٨ الكهف ٤٦]، التي شرحت بالآية ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [٨ الأنفال ٢٨، ٤ التغابن ١٥].

ويسوغ الآن أن ننعم النظر في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ﴾ [٣ آل عمران ١٤ ـ ١٥].

هذا هو موقف القرآن من الزهد، وتبدو منه إيجابيته الشديدة تجاه هذا الشكل من أشكال الحياة الإنسانية.

فإذا جئنا الى السابقين الأولين من المسلمين وجدناهم مجموعة من الزهاد فهموا من هذا الدين كونه مجموعة من المثل العليا تتجه نحو القيم الروحية لا المادية وسلموا أنه، لكي يحظى الإنسان بالسعادة المادية في الآخرة ينبغي أن يتخفف منها في الدنيا.

وهكذا وجدنا أبا ذر الغفاري وحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر وأبو الدرداء مجموعة من الزهاد صاروا نماذج للصوفية فيما بعد وأسوة وقدوة. وكان هؤلاء الزهاد الأولون ثابتين على نزعتهم الزهدية حتى بعد أن فتح الله على المسلمين الفتوح وانصب المال انصباب السيل عليهم. وهكذا وجدنا هؤلاء ومن في ثباتهم وإخلاصهم لا يصبرون عل عطائهم الكثير بعد تسلمهم له فينفقونه بين الناس ليومه لئلا يبيت عندهم فيثير في نفوسهم القلق عليه والتدبير لحراسته أو الإبقاء عليه أطول مدة ممكنة كما يفعل الإنسان العادي.

وإذا تناولنا الزهد التطبيقي عند المسلمين الأولين بدا لنا سلمان الفارسي (رض) الذي كان من أبناء الفرسان [ـ الأساورة] غير أن قلقه الروحي حمله على أن يبحث عن دين ترتاح إليه نفسه؛ وهكذا ترك روزبه بن خشنود ـ وهذا اسمه الفارسي القديم ـ بلاده يبحث عن راحة لقلبه واطمئنان لنفسه فوجد في المسيحية هدفاً جزئياً فتنصر وجال في الديارات المسيحية وترهب. وفي أثناء حياته المسيحية، أخبره زملاؤه الرهبان أنَّ نبياً قد ظهر في الحجاز فتوجه سلمان الى الحجاز على نية الإطلاع على الدين الجديد وفي الطريق استعبد. وأخيراً وصل الى المدينة، وكان، فيما ذكر المؤرخون، يعرف علامات فسلجية للنبي فوجدها في محمد وأسلم على يده ودفع النبي فدية عتقه وضمه إلى مواليه؛ ومن هنا روي في الحديث «سلمان منا أهل البيت». ودارت الأساطير حول شخصية سلمان دليلاً على أهمية دخوله في الإسلام؛ فكان مما دار حوله أنه عُمِّر قروناً وأنه اشتمل على المعرفة السرية الباطنية، وأنه كان ذا امتياز روحي ملحوظ.

وبعد، فرجل مثل سلمان في تطلعه الروحي وبلوغه هدفه بالإيمان برسالة محمد، رسالة الإسلام، يجسم المثل الزهدية التي جاء بها هذا الدين على

أساس إنساني يؤكد أن الروح هي مثابة التدين وأساسه. وقد كان من زهد سلمان أنه عكس تواضعاً بيناً حتى في أمارته عل المدائن، وكان مسكنه وملبسه ومأكله صورة لما ينبغي أن تكون أمثالها عند الزهاد. وقد كان سلمان الى ذلك يروي عن النبي حديثاً كان يخرج عطاءه من يومه فيوزعه على الفقراء. وقيل: إنه كان ينفر من التفاخر بالعنصر أو النسب وأثر عنه قوله في هذا المجال: «لكنني خلقت من نطفة قذرة ثم أعود جيفة منتنة، ثم يؤتى بي الى الميزان، فإن ثقلت فأنا كريم وإن خففت فأنا لئيم».

ويمكن إجمال الطابع الخاص الذي ينعكس من زهد سلمان الفارسي في أمرين هما أولاً: أن صدور التدين عن روح زهدية هي من طبيعة الاتجاه الروحي الذي ينبعث من الإيمان بالمثل العليا الدينية،وثانياً من أن عالم الروح هو الأساس في الحياة الدنيا. ومن الطابع الخاص لزهد سلمان يتفجر الاطلاع على الأسرار الدينية ويتمثل ذلك في بحثه عن النبي الموعود بعلامات كان يعرفها فيه. فقد اعتبرت هذه المعرفة من لوازم الصوفية فيما بعد بوصف الظاهر معرفة مشاعة بين الجميع والباطن معرفة خاصة بأصحاب الاتجاه الروحي. وقد حفز هذا النوع من العلم إحدى الفرق الإسلامية الى الدعوة الى عقائد تتبنى هذا الاتجاه السري وتطلق على نفسها لفظ «السينية» نسبة الى الحرف الأول من اسم سلمان الفارسي (رض).

وكان من مكانة سلمان في المجتمع الإسلامي أنه دخل في عالم النقابات الإسلامية فاختاره الحلاقون شيخاً فخرياً لهم يزورون قبره في مناسباتهم الدينية ويعتبرونه من المواضع المقدسة، وكان أساس ذلك توهمهم أنه كان حلاق النبي ﷺ. ومن الطريف أن نذكر هنا أن لفظ سلمان في اللغة الفارسية مرادف للفظ حلاق في اللغة العربية أخذاً من هذا المعنى.

وأما أبو ذر الغفاري فقد كان زاهداً، مثل سلمان، وكانت ميزة أبي ذر أن زهده ارتبط بالنهي عن كنز المال التفاتاً منه الى الطابع الزهدي للدين الذي دخله والآية التي تقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ ﴾ [٩ التوبة ٣٤].

وقد كان النهي عن كنز المال سبباً لصعوبات قاسى منها أبو ذر ونفي بسببها عن المدينة الى الربذة القريبة منها في خلافة عثمان وأمارة معاوية على الشام أيام هذا الخليفة. يضاف الى هذا أن أبا ذر، فيما قيل، كان حنيفياً قبل الإسلام يتجه إلى الله في عبادته البسيطة؛ فكان هذا جامعاً روحياً مشتركاً بينه وبين سلمان الفارسي الذي كان، فيما يذكر، أخاه في الدين.

ونقطة أخرى ينبغي أن تذكر في هذا المجال هي: أن أبا ذر عُدَّ في نظر الباحثين المحدثين عالماً اقتصادياً يدعو الى الاشتراكية الحديثة وله مذهب خاص فيها؛ وذلك أمر فيه تعنت وتحميل لأبي ذر ما لا يطيق.

أما حذيفة بن اليمان، النموذج الثالث للزهد الإسلامي القديم فقد كان عبداً سابقاً نسب إلى سيده، ثم لما منع الإسلام نسبة الأبناء الى غير آبائهم أعيد إليه نسبه؛ لكنه اشتهر باسم حذيفة بن اليمان أي المنسوب الى بلاد اليمن. أما أبوه فقد كان حسل بن جَرْوَل، وكان يمانياً. ولما برز اسم حذيفة في المجتمع الإسلامي تفادى المصنفون ذكر اسم أبيه احتراماً له واكتفوا بذكر موطنه ونسبوه إليه على غرار ما فعلوه في شأن الحسن البصري، الآتي، من نسبته الى نفسه فقالوا: الحسن بن أبي الحسن!

وكانت ميزة حذيفة في الزهد الأول أنه كان يلقب بصاحب سر رسول الله عليه السلام وأنه كان مطلعاً على أشخاص المنافقين وعلامات النفاق عن طريق النبي نفسه، ومن هنا كان الصحابة يستخبرونه عن أنفسهم في هذا المجال. وكان حذيفة الى ذلك خبيراً بالفتن عارفاً بأوقاتها؛ وهذا هو مجال الامتياز الروحي عند هذا الرجل باعتبار أن صفاء نفسه قد قدح فيها شرارة روحية

جعلته قادراً على الكشف عن المستقبل والنفوذ الى داخل النفس الإنسانية.

وهكذا احتل حذيفة بن اليمان مركزاً ممتازاً بين من اعتبرهم الصوفية مؤسسين لمشربهم واتجهوا إليه في فكرة الكشف عنده باعتباره النموذج والسابقة لهذه الظاهرة الروحية عند أصحاب التصفية والرياضة النفسية.

ولا تكمل صورة الزهد الإسلامي الأول دون التطرق الى ذكر علي ابن أبي طالب عليه السلام ـ الذي كان نموذجاً واضحاً للتفاعل الكامل بين الإسلام، من حيث هو عقيدة روحية، وبين الحياة الزهدية. والسبب في ذلك بسيط وعميق في وقت واحد هو نشأة الإمام في بيت النبي منذ طفولته حين ألم الفقر، بأبي طالب، فصعب عليه الإنفاق على كل أولاده، فأبقى لنفسه عقيلاً الصغير ووكل بالباقين أقرباءه فكان علي بن أبي طالب من نصيب محمد قبل الدعوة، اعتبارنا علياً وزهده حجة على الاقتران بين الإسلام والروح الزهدية. ومصداقاً لذلك وصف علي بأنه أزهد الصحابة واختير نهاية لسلاسل الصوفية وطرقهم ومشايخهم؛ فليس بين الطرق الصوفية قديمها وحديثها ولا سلسلة خرقة [وهي اللباس الذي يلبسه الصوفي بعد تخرجه على يد شيخ معترف به] إلا وتنتهي باسم علي بن أبي طالب إما عن طريق معروف الكرخي عن الرضا: الإمام الثامن الأئمة الإثني عشر [ت ٢٠٣هـ/ ٨١٨م]، أو عن طريق الحسن البصري [ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م].

وسوغ للصوفية تتويج علي شيخاً لهم ما روي في تقسيمه المتعلمين والعلماء الى ثلاثة مستويات أو أصناف: العالم الرباني والمتعلم على سبيل نجاة والرعاع أتباع كل ناعق.

فالأول من يتلقى المعرفة، في رأي الصوفية، عن طريق التصفية والإلهام كالحدس الديكارتي في الفلسفة الحديثة، والمتعلم على سبيل النجاة صاحب الثقافة المعتادة دون اجتهاد أو أصالة، والرعاع هم المقلدون لغيرهم الذين لا يستعملون عقولهم.

وقد أخذ الصوفية هذا التقسيم عبر القرون وألبسوه ما شاءوا من قوالب تختلف في عصر عن غيره اختلاف الثقافات والتطورات في المعرفة. وزادت مكانة علي في التصوف لما جعل الصوفية يسبغون على مشايخهم النسب العلوي بعد أن دخل في هذا الميدان نسله وبرزوا فيه كالسيد أحمد الرفاعي وإبراهيم الدسوقي وأحمد البدوي والحاج بكتاش ومحمد نور بخش وإسماعيل الصفوي وعبد الوهاب الشعراني وأغلب شيوخ الطرق المتأخرين كمحمد علي السنوسي والمهدي السوداني وعبد القادر الجزائري وغيرهم.

ومن الطريف في هذا الأمر أن الجنيد البغدادي [ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م] قد صنع له نسب علوي مع فارسيته الواضحة والشبلي مع تركيته التي لا تقبل النقاش. هذا بالإضافة الى الانتحالات الكثيرة لهذا النسب بين الصوفية في القرن الثامن والتاسع على الخصوص وأيام المغول والمماليك.

ونختم القول على علي بن أبي طالب عليه السلام في زهده بأنه قد صدرت عنه عبارة ذات دلالة عميقة على وجوب الزهد في المسلم، وخصوصاً صاحب السلطان منهم، وذلك قوله بنقل الغزالي في إحياء العلوم: «إن الله أخذ على أئمة الهدى أن يكونوا في مثل أدنى الناس ليقتدي بهم الغني ولا يزري بالفقير فقره».

ولا شك بعد أن علياً كان عنواناً للمثالية في الإسلام بعد وفاة النبي ﷺ بما كان يصدر عنه من زهد ومن تشرب بمثل الإسلام العليا ولا يمكن أن يكون هذا الاهتمام بمعزل عن أي تقسيم يهدف الى ترجيح نزعة المسلمين العملية على المثالية في حال من الأحوال وخصوصاً عند الأتقياء الحقيقيين منهم.

الزهد وخصائصه في الأمصار الإسلامية

كانت هذه الصورة التي عرضناها فيما مضى ما رسمه الإسلام للمسلمين من شكل ومنهاج للحياة الإنسانية على النسق الديني، فكان الزهد في الجوانب

المادية والنزوع إلى غنى الروح مطمح المتدينين؛ وبهذا كان الزهد صورة طبيعية لتصرف المسلمين لا يحملهم عليها تكلف ولا حالات نفسية ولا ما سوى هذين العاملين مما يخطر في الذهن. وهكذا كان المسلمون بأغنيائهم وفقرائهم وبعربهم وعجمهم أشباهاً في المظهر الزهدي والمخبر الروحي لا يغير من ذلك إلا ميل أحدهم الى الغلو في الجانب المادي أو الجانب الروحي، فعندئذ يشذ منهم عن الطابع العام ما يقتنصه الباحثون للتدليل مرة على نزعة الإسلام الروحية وأخرى على النزعة المادية بحسب هوى الباحث أو اقتناعه.

فإذا عرفنا هذا تمهد لنا السبيل لدراسة الزهد الإسلامي بعد انتشار الإسلام وتفرق المسلمين في الأمصار المختلفة وتعرضهم لظروف جديدة غيرها الزمن مرة وعملت يد الثقافة فيها أخرى، وتدخل فيها العامل الاجتماعي والأديان السابقة، والتفاعل بين كل هذه مرة بعد مرة. ونلاحظ أن الزهد الإسلامي بعد انتشار هذا الدين في الشرق كوّن له صوراً متميزة في المراكز الإسلامية التالية:

١ـ الكوفة ٢ ـ البصرة ـ ٣ ـ الشام ٤ ـ خراسان ٥ ـ مصر.

ولهذا سندرس أشكال الزهد فيها وعوامل تطوره وطابعه الخاص في كل مركز من هذه المراكز.

الزهد في الكوفة

مصرت الكوفة سنة ١٦هـ/ ٦٣٧م للهجرة بعد أن كانت معسكراً للجيش الإسلامي الفاتح، وكانت المكان الذي اختير لنزول القبائل التي سكنتها قريباً من موضع الحيرة عاصمة المناذرة ملوك الدولة العربية التي سبقت الإسلام في جنوبي العراق، وكانت محمية فارسية في مقابل دولة الغساسنة في الشام التي كانت محمية رومانية. وقد سكن الكوفة من العرب أغلبية يمانية وأقلية حجازية يضاف إليهما فريق من الفرس انضموا الى الجيش العربي بعد القادسية ونزلوا المدينة الجديدة وكانوا يسمون بالحمراء بمعنى البيض والأساورة بمعنى الفرسان.

ويلاحظ في هذا المزيج من سكان الكوفة تغلب العنصر اليماني الذي كان يفوق العرب الآخرين حضارة ونضجاً وأصالة لأن وطنه الأول كان متميزاً بهذه الميزات ومشهوراً بالحضارات القديمة التي تتمثل في الدول المعينية والسبئية والحميرية.

وكان العنصر اليماني مشهوراً بالعاطفة والحماسة الدينية نزاعاً إلى الصدور عن المثل الروحية مؤمناً إيماناً راسخاً بالإسلام باعتباره جامعاً لهذه المثل الروحية. من هنا كان الزهد الذي يعكسه الإسلام أمراً مسلماً به عند اليمانيين الذين كوّنوا أغلبية سكان الكوفة لأول تمصيرها.

ومما زاد هذا الاتجاه الروحي لهذا المركز الإسلامي ظروف صعبة طبعت هذا المجتمع بطابعها وحملت الحسّاسين من سكانها على المبالغة في هذه النزعة وتطوير القوالب الزهدية الإسلامية المعتادة الى أشكال أشد تناسب الظروف الجديدة وتعبر عن القلق النفسي والنزوع الروحي اللذين كانا يعتملان في قلوب الكوفيين.

لقد مرت بالكوفة أحداث جسام كان من نتائجها ظاهرة اجتماعية طبعت المجتمع الكوفي بطابعها وذلك هو ما يمكن أن يسمى بعذاب الضمير الجماعي وبالتالي الرعب الجماعي من عذاب الآخرة الذي صار تقليداً راسخاً في هذا المجتمع القلق.

لقد قتل على بن أبي طالب في الكوفة. واعتدى على الحسن فيها حتى يئس من تحقيق الأهداف التي بويع من أجلها، فحمله ذلك على التنازل لخصمه وخصم أبيه معاوية بن أبي سفيان. وأعقب ذلك دعوة الكوفيين للحسين بن علي ثم قتله والتمثيل به. ثم ظهر التوابون بقيادة سليمان ابن صرد الخزاعي تكفيراً عن هذه الفعلة الشنيعة؛ فكانت حركتهم مصداقاً لعذاب الضمير الجماعي الذي استشعرته الكوفة بعد قتل الحسين على الخصوص. وكان من إخلاص التوابين

هذا: أنهم رفضوا التحالف مع المختار بين أبي عبيد، الذي كان يخطط لحركة تهدف الى الانتقام للحسين وقتله، رفضوا التحالف معه لأنهم خرجوا في حركة زهدية تكفيرية شعارها الآية القرآنية: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة ٢: ٥٤].

ومن هذه الآية استمد التوابون لقبهم من عبارة: «فاقتلوا أنفسكم» التي تقرأ كذلك على لفظ «فاقبلوا» أو «فاقيلوا» أيضاً. لكن هذه الجماعة اختارت فكرة التضحية بالنفس تكفيراً عن الذنب دون القراءتين الأخريين.

ولم يقف الاضطراب الاجتماعي والسياسي في الكوفة عند هذا الحد وإنما ظهر المختار بعد التوابين ليثأر للحسين عليه السلام فتحرى قَتَلَته واحداً واحداً فقتلهم، وحاول أن ينشىء ملكاً. غير أن ترك معاوية الثاني الأمر شورى أدى الى نشوب الحرب الأهلية في العالم الإسلامي كله، وكان من نتائج ذلك احتلال مصعب بن الزبير الكوفة وقتله المختار وآلافاً معه في يوم واحد. وتلا ذلك أن قتل مصعب وعاد الأمر الى الأمويين فقامت موجة جديدة من النكبات والمذابح والمظالم التي قاستها الكوفة على يد الحجاج ومن جاء بعده من العمال. ولم يكف الكوفة كل هذه الاضطرابات بل ما لبثت أن ناصرت زيد بن علي بن الحسين ثم قتل، وكذلك عبد الله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب الذي كاد أن يبلغ غايته بتأسيس الدولة التي طالما طمح اليها الكوفيون غير أنه فقد حياته في سجن أبي مسلم الخراساني.

وهكذا تكررت الأحداث وزادت الجراح في قلوب الكوفيين وزادت الأثقال على ضمائرهم فأدى الأمر بفريق منهم الى ترك العمل السياسي في صورة صارخة تنشد النقيض التي كانت تصر عليه وهو الخلود الى السكينة الفردية والجماعية المطلقة واعتزال كل ما يؤدي الى حركة عسكرية جديدة؛ ومن هنا زحفت عوامل الزهد على الكوفة ووجدت فيه الروح مما كانت تعانيه وتتعذب به.

لقد كانت مشكلة الكوفة تتمثل في التداعي الظاهر بين الغاية السامية وبين الخطة والعمل على تحقيقها؛ فقد كان الكوفيون مثاليين جداً في أهدافهم عاجزين جداً عن تغذية هذه المثالية الشديدة بالجهد والعمل والإخلاص.

كانوا يخططون لأشرف الغايات وتقف بهم قوتهم عند أول حجر تتعثر به أقدامهم، فكان رد الفعل لهذا العجز الضمير المعذب والقلق النفسي والرعب من مغبة هذا الظرف والخوف من عذاب الآخرة.

ونتيجة لتفاعل كل هذه العوامل النفسية والاجتماعية والسياسية ظهر في الكوفة نزوع حاد ينحو نحو التشاغل الذهني ويميل الى العزلة الشديدة تجنباً لما يؤدي اليه اجتماع كلمتهم وضعف قواهم وسواعدهم. وهكذا ظهر هذا التشاغل في صورة جهد شديد في جمع الحديث وتأسيس المدارس الفقهية والأصولية واللغوية والنحوية. وكان الزهد نفسه نوعاً من التشاغل عن القلق النفسي ومَلْء للفراغ الذي يقترن به في المجتمع الكوفي بصور العذاب واعتلاء القلق النفسي.

ويمكن أن نبوب الزهد الكوفي عل الصور التالية:

١ـ كانت الكوفة أول مركز إسلامي يجتمع فيه الأتقياء على لبس الصوف بوصفه نسيجاً يعكس الزهد ويؤكد تطبيقه وكان من الكوفيين أوائل المسلمين الذين حملوا لقب صوفي، ومن أولئك جابر بن حيان (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م). وكان من أولئك أيضاً أبو هاشم الكوفي عثمان بن شريك الذي تعلم منه سفيان الثوري شيخ الزهاد الكوفيين «دقائق الرياء» بالمعنى الصوفي الذي يتعمق عيوب النفس الإنسانية ويصلحها فكان رائداً للحارث بن أسد المحاسبي في تحليله النفسي الذي ضمنه كتابه الأصيل «الرعاية لحقوق الله».

وكذلك كان عبدك الصوفي [= عبيد بالفارسية] (ت

٢١٠هـ/ ٨٢٥م) كوفياً سكن بغداد ودار حول اسمه هذا اللقب. وفي محاولة للوصول الى ظروف انتشار لبس الصوف في الكوفة والتزام زهادها بلبسه، يبدو أن الأصل في ذلك المعارضة الكوفية للدولة الأموية أيضاً. وذلك أنه روي عن هشام بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك أنهما استحبا لرعيتهما في الأمصار الإسلامية أن يلبسو الخز [= قماش نصفه صوف ونصف حرير] وبخاصة سليمان الذي ولي الخلافة قبل عمر بن عبد العزيز الذي حكم بين سنتي ٩٩ و١٠١هـ/ ٧١٧ ـ ٧٦٩م. وكان سليمان «يلبس الثياب الرقاق وثياب الوشي؛ وفي أيامه عمل الوشي باليمن والكوفة والإسكندرية، ولبس الناس جميعاً الوشي جباباً وأردية وسراويل وعمائم وقلانس، وكان لا يدخل عليه رجل من أهل بيته إلا بالوشي، وكذلك عماله وأصحابه ومن في داره، وكان لباسه في ركوبه وجلوسه وعلى المنبر، وأمر أن لا يدخل عليه أحد من خدامه إلا في الوشي حتى الطباخ فإنه كان يدخل إليه في صدرة وشي، وعلى رأسه طويلة وشي، وأمر أن يكفن بالوشي المثقلة». وكان هذا أيضاً فعل هشام [حكم من سنة ١٠٥ ـ ١٢٥هـ/ ٧٢٧ ـ ٧٤٣م). وكانت النتيجة أن «سلك الناس جميعاً في أيامه مذهبه».

وإذا عرفنا أن الإسلام حرم الحرير على الرجال وأن النبي كان ينفر منه ولم يسمح لأي صحابي أن يلبسه إلا لعبد الرحمن بن عوف، الذي كان مصاباً بمرض جلدي، أدركنا لماذا اقتنصت الكوفة هذه الفرصة لتعبر عن معارضتها لهذه السياسة في الإرفاه الذي لا يتسق مع روح الإسلام الزهدية.

من هنا اندفع الكوفيون الى الصوف يلبسونه ويسرفون في استعماله إرضاء لروح المعارضة فيهم من ناحية وإشباعاً لقلقهم النفسي ونزعتهم الزهدية من ناحية أخرى. وهكذا دخل الصوف عالم التصوف وصار عَلَماً عليه بهذه الصورة. ونعرف، بعد هذا، أن هذا اللباس يزيد في الدلالة على مجرد المظهر الخشن الى الرمزية التي تنبعث من اتصاله بالحيوان الهالك وبالتالي بنذر الإنسان لوجوده المادي لله واستهلاكه في طاعته تطلعاً الى السعادة الروحية في عالم الملكوت.

٢ـ برز في الزهد الكوفي مظهر لم نجده عند زهاد المسلمين الذين صدروا عن روح هذا الدين الزهدية من ذلك أن بعض زهاد الكوفة اعتزلوا الناس وانزووا في بيوتهم لا يخالطون أحداً، وكان قائلهم يقول، إذا ليم على ذلك: «ما رأيت أن أحداً يستوحش مع الله».

وبالغ بعض زهاد الكوفة في العزلة حتى اندفع فريق منهم الى التعبد في المقابر هرباً من عالم الأحياء الذي لم يؤد إلا الى زيادة في القلق النفسي والخوف من عذاب الآخرة.

٣ـ وكان النشاط العقلي في الكوفة، وبخاصة ما يتصل بالحديث وجمعه، والفقه والخوض فيه، عند أبرز من عرف بهذين النشاطين مع الزهد ـ وهو سفيان الثوري ـ يقترن بملء الفراغ الفظيع وقطع الطريق على إحساس الزاهد، بوجوده الحافل بالعذاب وبغاياته الشخصية المستحيلة. وكان قائل هؤلاء يقول: «إني لأذكر الشيء من أمر الدنيا ألهي به نفسي عن ذكر الآخرة: أخاف على عقلي».

وكان سفيان الثوري نفسه يقول: «ليس طلب الحديث من عدّة الموت لكنه عدةٌ يتشاغل بها الرجل» ومن هنا سمعنا رجلاً زاهداً كوفياً يعبر عن هذا القلق النفسي بقوله: «لولا أن تكون بدعة لسحت أو ـ همت ـ في الجبال».

وإذا كان الأمر كذلك بات معروفاً معنى قول بشر الحافي الصوفي (ت ٢٢٧هـ/ ٨٤٢م): «إن طلب العلم إنما يدل على الهرب من الدنيا لا على حبها».

٤ـ ويكمل صورة الزهد الكوفي ظاهرة تعذيب النفس التي برزت في هذا المركز الإسلامي؛ ومن هنا سمعنا من زهادها من يقول في التعبير عن شعوره بالإثم: «قتلت قتيلاً هي نفسي». وكان من متممات ذلك أن الزهاد في الكوفة كانوا يخشون من النوم لئلا تزعجهم الكوابيس المرعبة التي كانت تملأ يقظتهم،

ولهذا قال واحد منهم: «اللهم اعفني من النوم باليسير». وكان سفيان الثوري، في بيان منهجه في العبادة يقول: «لها [= لنفسي] عندي أول الليل نومة: تنام ما شاءت لا أمنعها، فإذا استيقظت فلا أقيلها».

وتجسم هذا الرعب في ظاهرة غريبة بدأت أولاً في الكوفة ثم صارت تقليداً اجتماعياً للعالم الإسلامي. ذلك أن زهاد الكوفة كانوا يتطلعون بأذهانهم الى الآخرة ليعلموا من خبرها ما يطامن من روعهم ويخفف من خوفهم ومن هنا كانوا يتطلعون الى رؤية الصالحين من أمواتهم في منامات يسألونهم فيها عن مصائرهم. فوردت في أخبارهم جمل تعبر عن هذا المعنى أصدق تعبير.

فقد رأى رجل مرة بن شراحيل الهمداني ـ من زهاد الطبقة الأولى في الكوفة ـ في المنام، بعد موته، فسأله: «ما منزلتك في الآخرة؟ قال: خير منزلة: دارٌ لا ينتقل عنها أهلها ولا يموتون». ورئي زاهد آخر في المنام فكان جوابه عن هذا السؤال: «وإني وجدت الأمر أيسر مما تحسبون».

٥ـ وظاهرة مميزة أخرى من زهد الكوفة تتمثل في استحباب الزهاد هناك طول العذاب أثناء النزع، وقد كان من تقاليد الزهد الكوفي أنهم: «كانوا يستحبون للمريض أن يجهد عند الموت». ولهذا لم يكن غريباً على سفيان الثوري أن يقول في نوع من الفخر والرضا:

«ما من موطن من المواطن أشد علي من سكرة الموت: أخاف أن يشدّد عليّ فأسأل التخفيف فلا أجاب فأفتتن». ومعنى هذه العبارة أن سفيان الثوري كان يعتبر تخفيف الله عذاب الإنسان عند سكرات الموت نوعاً من عدم الرضا ومن سوء المنزلة عنده تعالى. وإذا قارنا هذا الكلام الصادر عن نفس محبة للعذاب. بعبارة لمعتزلي يقول فيها: «اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد. إن كنت تعلم ذلك مني فاغفر ذنوبي وسهل علي سكرة الموت. قالوا: فمات من ساعته». فإذا قارنا بين العبارتين والنفسيتين ظهر لنا بوضوح عوامل البيئة التي أثرت في صور الزهد الكوفي وشكلته بهذه الأشكال القاتمة المتشائمة. من هذا كله نخرج بالخلاصة التالية:

إن زهد الكوفة ـ وإن كان متصلاً في منابعه بالنزعة الإسلامية الزهدية ـ تأثر بالأحداث التي جرت في هذا الجزء من العالم الإسلامي، فانعكست منها أشكال جديدة لم يألفها المسلمون الأولون وتتمثل في لبس الصوف واستحباب العذاب عند الموت والانقطاع في المقابر والرعب الشديد من عذاب الآخرة.

الزهد في البصرة

كانت البصرة توأم الكوفة في التمصير وفي النازلة (السكّان)، وحتى في العناصر الفارسية التي شاركت العرب في الإقامة فيها؛ غير أنّ نسبة هؤلاء في البصرة كانت أكثر منها في الكوفة. وكما ورثت الكوفة الحيرة ورثت البصرة ميناء الأبلة القديم. وكانت البصرة على هذا الأساس ميناء تجتمع فيه الأجناس المختلفة وتختلط فيها الثقافات المتباينة ويظهر فيها الجديد من الأفكار والثقافات والميول قبل المراكز الداخلية من العراق. ومن هنا كانت البصرة تسمى أرض الهند تحديداً لاتصالها، على الأشكال المختلفة، بهذا البلد. فإذا لاحظنا هذا كله أدركنا لماذا ظهرت الزندقة في البصرة وكذلك الفلسفة البحتة متمثلة في الكندي البصري وحركة إخوان الصفا وأكثر من هذا هو أنّ المعتزلة الأولين وحتى الخوارج كانوا من هذا المكان.

وقد كثرت المقارنات بين الكوفة والبصرة فأجمعت على أن الأولى أصيلة تصدر عن نفسها ويقل تأثير التيارات المختلفة فيها، وأنّ الثانية تقبل التأثر وتصدر عنه ولا قبل لها بمقاومته.

وكذلك كانت البصرة أقل قلقاً من الكوفة وأضعف مشاركة في الأحداث السياسية وأكثر استقراراً وأقرب إلى التحضر والتأثر بالتقاليد المدنية؛ ومن هنا قال أبو عمرو بن العلاء: «لنا دهاء الفرس وأحلامهم».

وذكر أن بعض المفسرين كانوا يلقون دروسهم

باللغتين العربية والفارسية لحاجتهم الى إفهام سامعيهم المختلفين الناطقين بهاتين اللغتين. زد على هذا أن البصرة كانت تتمتع برخاء اقتصادي تسبب عن استقرارها السياسي؛ وقد وصف رجل من أهل المدينة، لمّا نزل هذا المصر، بقوله: «البصرة خير البلاد للجائع والغريب والمفلس».

وكان البصريون يفخرون بأنهم «أكثر أموالاً وأولاداً وأطوع للسلطان». وإذ كانت ظروف البصرة على هذه الصورة ينبغي أن نبحث عن مظاهر الزهد التي ظهرت فيها والعوامل التي أدت إليها فنقول:

١ـ كان في البصرة، كغيرها من مراكز الإسلام، زهد إسلامي ينبع من طبيعة هذا الدين الذي تنعكس منه المثل الزهدية كما مر بنا. غير أن فريقاً من سكان البصرة قد زادوا على الحد المعتاد من هذا الزهد لممارستهم لمجاهدات وتطبيقهم لتقاليد لم يألفها المجتمع الإسلامي، ومن ذلك ظهور طائفة من الزهاد كانوا يمتنعون عن الدخول في الحمام وعن تقصير شعورهم وهما تقليدان يتنافيان تماماً مع طابع الإسلام في الحرص على النظافة التي صارت من الإيمان بنص الحديث. وأما التقصير بمعنى الحلاقة، فهو من أهم المظاهر التي تعلن خروج المسلم من حال الإهمال في غمرة الحج والإحرام الى الحياة المدنية المعتادة، وبهذا يعتبر هذا المظهر أول صورة يتميز بها زهد البصرة فوق التقاليد الزهدية الإسلامية المعروفة.

وأدى الرخاء الاقتصادي في البصرة الى ميل الناس الى التوفيق بين هذه الأمور الاقتصادية وبين حياتهم الاجتماعية، ومن هنا ظهر في البصرة نفر من الشباب الداعر: على صورة عصابات وجماعات تنتهك الحرمات وتبحث عن المتعة على أية صورة كانت؛ وقد أطلق على هذه الجماعات اسم (السفهاء). وقد أدى انتشار هذا التفسخ الخلقي والتحلل من المثل العليا إلى رد فعل تمثل في زهد فريق من قطان البصرة زهداً يتناسب مع نقيض هذا الشكل من التحلل الخلقي.

وسمعنا عامر بن عبدالله بن عبد قيس يعبر عن معارضته لهذه الروح المتحللة بدعوته لله أن ينزع شهوة النساء من قلبه، وعبر عامر هذا عن روح الزهاد البصريين القلقة، نتيجة هذا الاضطراب في القيم الخلقية عندهم، وصوّره تصويراً بديعاً بقوله: «اللهم، في الدنيا الهموم والأحزان وفي الآخرة العذاب والحساب، فأين الروح والفرح؟».

وكان الحل الذي ارتضاه زهاد البصرة أن يثقوا بقدرة الله ويتوكلوا عليه تعالى، ومن هنا كان الزاهد كثيراً ما يردد آيات بعينها في هذا المعنى ومنها: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [٣٥ فاطر ٢]. والآية: ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ﴾ [١٠ يونس ١٠٧]. وكانت النتيجة أن ظهر الحب الإلهي في البصرة دون الكوفة وذلك لأن الأولى لم تكن مثقلة بذنوب كبيرة تحجبها من التوكل على الله والثقة فيه وإسقاط الكلفة بين العبد وبين ربه.

لقد كانت الكوفة لا تجرؤ على مواجهة ربّها، بينما كان الاستغفار والتوبة كافيين لأي بصري للتوجه نحو العالم الروحي وهكذا كثر المحبون في البصرة، وكان عامر بن قيس أول زاهد استطاع أن يتخلص من أحزانه وهمومه الشخصية في الاتجاه الى الله بالحب وكان قائلهم يقول: «أحببت الله حباً سهل عليّ كل مصيبة ورضاني بكل قضية؛ فما أبالي ـ مع حبي إياه ـ ما أصبحت عليه».

وظهر المحبون في البصرة واحداً بعد الآخر وكان منهم خُلَيْد العصري من بطن من قبيلة عبد قيس، وكان هذا يقول: «يا اخوتاه، هل فيكم من أحد لا يحب أن يلقى حبيبه؟! ألا فأحبوا ربكم، وسيروا إليه سيراً كريماً».

وكان منهم كَهْمَس القيسي الذي كان يقول في جوف الليل: «أتُراكَ معذّبي ـ وأنت قُرّة عيني ـ يا حبيب قلباه؟!». ثم ظهر، بَعْدُ، عتبة الغلام الذي اندفع

في الحب الإلهي، فكان يقول: «إن تعذِّبني فإني لك محب وإن ترحمني فإني لك محب».

ثم رأينا حبيباً العجمي يعبر عن عواطفه تجاه الله بقوله: «وعزتك إنك لتعلم أني أحبك».

وبسبب كل هذا ليس من العجيب أن تظهر في البصرة رابعة العدوية التي كان جنسها حاملاً للمصنفين والباحثين على إبراز حبها الإلهي من بين زملائها، ولم تكن وحيدة في في هذا التوجه الروحي كما رأينا. وينبغي في المجال أن لا نهملها فنذكر لها نصوصاً في الحب الإلهي كقولها: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا طعماً في جنته فأكون كالأجير السوء: عبدته حباً له وشوقاً إليه»، وهي عبارة تتفق مع روح الزهد في البصرة وإن كان المصنفون نسبوها مرة إلى علي بن أبي طالب، وأخرى الى حفيده علي زين العابدين.

ونختم القول على الحب الإلهي في البصرة بالأبيات السائرة التي تنسب الى رابعة وهي:

أحبّك حُبَّين: حُبّ الهوى
وحباً لأنك أهلٌ لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى
فَذِكْرٌ شغلتُ به عن سواكا
وأما الذي أنت أهلٌ له
فكَشْفُكَ لي الحجب حتى أراكا
فما الحمدُ في ذا ولا ذاك لي
ولكنْ لك الحمدُ في ذا وذاكا

وبهذا يتبين أن الحب الإلهي طابع زهدي خاص بالبصرة تسرب منها الى التصوف بعد رسوخ أركانه في أواخر القرن الثالث الهجري وكان هذا اللون الزهدي نابعاً من ظروف البصرة بالذات ولم يكن للمسلمين به عَهْدٌ في بداية الدعوة على نحو واضح.

وينبغي أن لا تفوتنا هنا فرصة الإشارة الى أن الحب والخوف كانا متلازمين في البصرة، وأن الحب الذي ظهر فيها ـ وإن كان نتيجة لتطوير الخوف والخلاص من ثقله ـ إلا أن المحبين على العموم كانوا من أشد الناس انكباباً على العبادة وأكثر الناس في مجالي الرضى والغضب الإلهيين.

٣ـ وكان من الطبيعي في مثل بيئة البصرة التي سادها التفسخ الأخلاقي أن يظهر مذكِّرون ووعاظ ينبهون الناس الى ما هم فيه من بُعْد عن المثل العليا الإسلامية ومن تعرض لسخط الله. ومن هنا وجدنا جانباً من المجتمع الزاهد في البصرة مستغرقاً بوعاظ عرفوا بشدة التأثير وقوة التذكير؛ ومن هنا وصف سفيان الثوري صالحاً المري الواعظ البصري (ت ١٧٢هـ/ ٧٨٨م) بقوله: «ليس هذا بقاص، هذا نذير قوم».

وإطلاق لفظ القاص والقصّاص على واحد من الوعاظ أو مجموعهم، يبين الأسلوب الذي اتبعه الوعاظ البصريون في تذكير الناس ووعظهم، ومن هنا وصف هذا الواعظ بأنه «كان إذا أخذ في قصصه وكأنه رجلٌ مذعور يذعرك أمره من خوفه وكثرة بكائه وكأنه ثكلى». وهكذا ذكر في عبد الواحد بن زيد، أشهر الوعاظ في البصرة (ت ١٧٧م/ ٧٩٣م)، أنه قيل فيه: «لو قسم بَثُّ [= حزن] عبد الواحد ابن زيد على أهل البصرة لوسعهم». وقيل في حسن قيامه لمهمته هذه أنه قد تسبب في موت غير واحد من حضار مجلسه خوفاً ورعباً من الصور التي كان يعرضها على الناس.

ومن عبارات عبد الواحد بن زيد في هذا المجال:

«... يا إخوتاه، ألا تبكون خوفاً من النار؟ ألا إنه من بكى خوفاً من النار أعاذه الله منها.

يا إخوتاه، ألا تبكون خوفاً من شدة العطش يوم القيامة؟

يا إخوتاه، ألا تبكون؟ فابكوا على الماء البارد أيام الدنيا لعله يسقيكموه في حظائر العرش مع خير الندماء والأصحاب من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك... رفيقاً».

يضاف الى هذا أن رسالة الوعظ في البصرة قد

أحوجت القصاص الى معين من الأخبار والحكايات تعينهم على تحقيق غرضهم، ومن هنا التفت بعض هؤلاء الى أهل الكتاب فاستعانوا بمواعظ مأثورة عن المسيح على الخصوص وقصص مستمدة من التوراة. وكان مالك بن دينار الواعظ البصري المشهور أوضح من استعان بهذا التراث.

وفي هذا المجال كان يبدأ قصصه بقوله: «قرأت في بعض الكتب» أو ما إلى ذلك من العبارات. مما أثر عن مالك بن دينار قوله: «قرأت في بعض الكتب: يجاء براعي السوء يوم القيامة فيقال له: يا راعي السوء. شربت اللبن، وأكلت اللحم ولم تأو الضال ولم تجبر الكسير، لم ترعها حق رعايتها... اليوم أنتقم منك».

ومنها قوله للناس: «اتقوا السحارة [= الدنيا]؛ فإنها تسحر قلوب العلماء».

٤ـوفي ختام البحث في جوهر زهد البصرة ينبغي أن نذكر بأن الزهد الإسلامي كان متحققاً فيها أيضاً في سير كثير من زهادها ومن أشهرهم الحسن بن يسار البصري ت ١١٠هـ/ ٧٢٨م).

لقد كان هذا الزاهد الفارسي الذي ولد في المدينة (سنة ٢٢هـ/ ٦٤٢م)، من أبرز ممثلي الزهد الطبيعي الإسلامي. ومع أنه ولد بعد وفاة النبي ﷺ إلا أنه نشأ في بيته ﷺ إذ كانت أمه خيرة مولاةً لأم سلمة إحدى أمهات المؤمنين.

ومن أهم ما سوغ زهد الحسن البصري الطبيعي أنه ولد في المدينة فلم يتيسر له أن يشوب زهده الإسلامي. نوازع غير إسلامية وإن كان قيل فيه أيضاً: إنه ولد على الرق.

يضاف الى هذا أن السلاسل الصوفية التي تنتهي في عامتها بعلي ابن أبي طالب لم تجد بداً من جعل الحسن البصري الواسطة بينه وبين الصوفية في حالة سياقة سلسلة لبس الخرقة الصوفية عن طريق غير طريق الأئمة من أبناء الإمام. أما إذا تضمنت السلسلة أسماء الأئمة فإن اسم الحسن البصري يسقط منها.

الزهد في الشام

كانت حياة قدماء المسيحيين تقترن اقتراناً واضحاً بالزهد، وكان الاضطهاد الذي يقاسونه من الرومان والفرس عاملاً يزيدهم توجهاً الى الزهد تطلعاً الى سعادتهم الروحية التي يستمدونها من شعورهم بالقرب من السيد المسيح في معاناته وسيرته. وفي ظروف مثل هذه كان من الضروري أن تتمثل الأسوة في رهبان النصارى الذين يمثلون الزعامة الدينية والقدوة الروحية معاً. ومع أن بداية تنظيم الحياة الروحية والمجاهدة الجسدية والإقامة في الأديرة كانت من حظ رهبان مصر في شخص رائدهم القديس أنتوني أو المار انطونيوس (٢٥١ ـ ٣٥٦م)، كانت مساهمة الرهبان السوريين في عالم التصوف المسيحي تتمثل في اختراع أشكال جديدة من الممارسات الزهدية تنصب على الانقطاع عن الناس ليحيوا على قمة الأعمدة التي كانت تعتمد عليها المباني الرومانية العظيمة أو أعمدة يبنونها بأنفسهم، وقد أطلق على هؤلاء الرهبان اسم الرهبان العموديين أو الأسطوانيين بالتعبير العربي القديم.

ويحدثنا التاريخ أن أول هؤلاء الرهبان كان سيمون العمودي الملقب بالأكبر (٣٩٠ ـ ٤٥٩م) الذي كان أبوه راعياً وسام جسده منذ صغره أشد المجاهدات البدنية خصوصاً ما يتصل بالانقطاع عن الطعام، ثم تنقل في الصوامع والديارات في شمالي سورية طوال خمسة وعشرين عاماً وبدأ ملازمة قمة عموده في عام ٤٢٣م وذلك في مدينة ثلانيسوس التي عرفت في الفترة الإسلامية بدير سمعان. وكان العمود في البداية قصيراً ثم زاد ارتفاعه مع السنين الى أن بلغ ستين قدماً. وفي القمة قامت ساحة صغيرة ذات سياج مساحتها نحو عشرين قدماً مربعاً حيث قضى القديس سيمون الأكبر بقية سني حياته البالغة ستة وثلاثين عاماً يدعو ويعظ ويرشد زائريه الذين كانوا يقصدونه من القرى المجاورة ومن الأقطار البعيدة، حتى من بريطانيا وإسبانيا، طلباً للنصيحة والدعاء والإرشاد الديني وسائر ما كان يقوم به

القسيس من واجبات دينية.

وإثر نجاح سيمون الأكبر في كسب ثقة المتدينين المسيحيين وقدرته على تنصير كثير من الناس بما فيهم البدو من العرب المقيمين في تلك المواضع، سرت في بيئات الأديرة الرغبة في الاقتداء بسيرته ومن هنا وجدنا القديس دانيال العمودي على عمودين (أو أسطوانتين) ملتصقتين يرتفع فوقهما سياج دائري لتوفير المأوى المطلوب، وهناك كان يمارس عمل القسيس التقليدي ويحتفل بالقربان المقدس ولم ينزل من عموده إلا مرة واحدة خلال ثلاثة وثلاثين عاماً ليعظ أمبراطوراً ضالاً أحوجت حالته الى نزوله إليه. وذكر أن القديس دانيال كان موضع مشورة الامبراطورين ليو الأول وزينو وبطارقة القسطنطينية وجماعات من الناس كانوا يقصدونه مع مرضاهم ليشفيهم بزينه المقدس ويدعو لهم.

ولم يقتصر أمر ملازمة الأسطوان على الراهبين السابقين وإنما وجدنا ذكراً للقديس سيمون الأصغر (ت ٥٩٢م) الذي ذكر أنه كان راهباً عمودياً مارس هذا النوع من الرهبنة قرب أنطاكية ورسم راهباً على عمود. وذكر أن ساحة قمة عموده كانت تتسع للاحتفال بالأسرار المقدسة وأن الناس كانوا «يصعدون إليها على سلالم لتلقي البركات من يده». وذكر أن القديس سيمون الأصغر «كان ذا أثر في معاصريه، وأنهم كانوا يكنون له احتراماً عظيماً لما كان يشتمل عليه من معرفة وحكمة».

ومن الطريف ذكره أن التعليل الذي قدم لسكن الأسطوان كان يتمثل في أن رائد هذا الطراز من الرهبنة إنما فعل ذلك لأن «اليأس من اعتزال العالم أفقياً حمله على محاولة اعتزاله عمودياً» والحق أن العمود كان بمثابة طلل بال متخلف من بناء قديم فهو بالخرائب أشبه؛ فوق أن بعده عن الأرض يتيح للمقيم عليه الابتعاد عن الناس بقياس المسافة!

على أن ملازمة الأسطوان لم تنته بنهاية القرن السادس الميلادي وإنما وجدنا راهباً اسطوانياً سورياً آخر يمارس هذا التقليد في العراق في أواخر القرن الثامن الميلادي «جالساً على عمود من الجص في قرية تدعى بيت قرداغ وأمضى سنين عديدة جالساً فوق ذلك البرج» الذي يبدو أنه كان على شكل سكن عال على تلك الأسطوانة بحيث وصف في مناسبة أنه «أخرج رأسه من الكوة وخاطب بني قريته».

هذه سطور قدمنا بها للزهد الإسلامي في بلاد الشام لتكون تمهيداً وبياناً لسابقة كانت معروفة قبل الفتح الإسلامي وتأثير الظروف التي مرت بهذا المصر الإسلامي في مجتمعه أدت الى ظهور أشكال خاصة به من الزهد المحلي.

وكما تميز الزهد في الكوفة والبصرة بحكم الظروف الخاصة بكل من هذين المصرين، انصب الزهد في الشام في قوالب معينة صاغتها الظروف التي مر بها هذا المركز الإسلامي. وأول ما ينبغي أن يلاحظ في هذا المجال أن الشام ـ ودمشق على الخصوص ـ كانتا في دولة متحضرة تألف النظام المدني وتطبق القوانين الرومانية ويعيش سكانها كعيش الرومانيين.

وحتى العرب الغساسنة، الذين حلوا في هذا الإقليم الإسلامي، كانوا متلبسين بالأنظمة الرومانية منفذين لقوانينهم مؤتمرين بأوامر دولتهم. ولما دخل الإسلام هذه البلاد عن طريق الفتح واستقر الفاتحون فيها ثم هاجر الكثير إليها لم تستطع النازلة الجديدة أن تغير من الأمر شيئاً؛ وإنما استطاعت الحضارة الرومانية أن تذيبها في بوتقتها.

وينبغي أن نذكر هنا أن المنافسات التي سجلها التاريخ بين القبائل العربية في الشام، كالذي رأيناه من النزاع بين القيسية واليمانية، إنما كانت من التناقس الحزبي السياسي في التقرب من الخلفاء والسيطرة على مقاليد الأمور في العالم الإسلامي أيام حكم الأمويين.

وظهر في الشام شكل خاص بها من الزهد يتمثل في الجوع؛ وكان الزهاد فيها يسمون بالجوعيين صدوراً عن النفور من طبيعة هذا البلد الريفية وبروزه بالفواكه

وأنواع الطعام. وقد ذكر في زهاد الشام أنهم عدوا الزهد في الجوف، أي ضبط النفس عن الشبع والشره، أول مراحل الزهد والتحكم في الإرادة.

وإذا أنعمنا النظر في هذه الظاهرة، وجدنا أخبار تروى عن أبي سليمان الداراني، من زهاد الشام، منها أنه رأى طائرين يلتقطان الحب؛ فلما شبعا أراد الذكر الأنثى، فقال أبو سليمان: «لما شبعا دَعَتْهُ بطنه الى ما ترى». وفي هذا القول إشارة الى أثر المثل المسيحية الرهبانية في الزهد الشامي وذلك بعقد صلة بين الشبع واللذة الجنسية التي اعتبرها أبو سليمان مخلة بالزهد وذلك تقليد مسيحي واضح. لا يضاف الى هذا أن أول رباط صوفي في الإسلام تأسس في الرملة على يد عثمان بن شريك الذي، تكنّى بأبي هاشم الصوفي (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م)؛ ولا بد أنه فعل ذلك تأثراً وتأسياً بالديارات المسيحية في بلاد الشام التي كانت من المراكز المعروفة بهذا الدين.

الزهد في خراسان

قبل أن نخوض في الزهد الخراساني، يحسن أن نقرر أن المنطقة التي نعنيها تستغرق رقعة كبيرة تقع الآن بين شمالي إيران وجميع أفغانستان ويدخل فيها جانب من الجمهوريات التركية التي استقلت عن الاتحاد السوفيتي [السابق].

بعد هذا ينبغي أن نثبت ملاحظة مهمة جداً، هي أن هذه البلاد الشاسعة لم تعرف الإسلام كما عرفه العرب على وجهه المثالي الإصلاحي المهذب للنفوس المنظم للعالم على أساس إنساني ليس فيه تمييز، وإنما حمله إليهم فاتحون لم يقترن سلوكهم بما كان ينبغي أن يقترن به في هذه المثل.

وآية ذلك أن هذه البلاد كانت ثائرة على المسلمين حتى مقتل على ابن أبي طالب. ولما خضعت للفاتحين المسلمين كان العالم الإسلامي كله ثائراً على حكومته متهماً إياها بالبعد عن الروح الإسلامي مرمياً بالظلم والتصرف السيء. يضاف الى هذا أن من أرسل اليها من العرب لإخضاعها وتنظيمها. لم يكن يهمهم في شيء أن يسود العدل والمساواة والشعور بالأخوة الإسلامية والطمأنينة والسلام. وقد بلغ الأمر بأهل خراسان، والفرس على العموم، أن الحجاج عاملهم معاملة غير المسلمين حتى بعد إسلامهم فجبى فلاحيهم الجزية بدل العشر المقرر على المسلم، وأعاد من نزل البصرة منهم، وكانت مركز إيران الإداري، إلى أرضه بعد حفر اسم قريته على يديه بالوشم الثابت كما يعاد العبد الآبق الى أرضه التي فر منها. وقد عبر عمر بن عبد العزيز عن هذه الحال لما كتب إليه عامله يخبره بأن أهلها «لا يصلحهم إلا السيف والعصا» فكان جواب الخليفة أن كتب الى عامله: «كذبت، بل يصلحهم العدل والحق فابسطه فيهم».

وقبل أن نخوض في بيان صور الزهد الخراساني بعد الإسلام ينبغي أن نشير الى أن النزعة الزهدية لم تكن غريبة على التدين المجوسي بل لقد كان مصلحو المجتمع الفارسي، وشراح الكتب الدينية، مجموعة من الزهاد. يضاف الى أن جيش الفرس الذي انكسر أمام الجيش الإسلامي في القادسية، كان يضم كثيراً من الزهاد المجوس. وفوق هذا وجدنا في البصرة زهاداً من الفرس يلتزمون بتقاليد تتصل بالهيئة واللباس؛ وواضح أنها كانت من تقاليد الزهد الفارسي القديم.

وعوداً إلى صور الزهد الخراساني يبدو أن سيرة بوذا كانت المثل الأعلى للزاهد في بلاد فاس قبل الإسلام، واستمرت كذلك حتى بعد تقطع الأسباب بين الفرس والبوذية. وإزالة للعجب من هذه الملاحظة نذكر أنه ما زال في أفغانستان، حتى الآن، معبد بوذي قديم فيه تمثال شامخ لهذا النبي الآري. ويذكر أنه كان في بلخ، عاصمة خراسان، أقلية بوذية اعترف لها الإسلام بحقوق أهل الذمة، وهي معاملة فيها معنى الاعتراف الضمني بهذا الدين. وقد ظهر في بلخ أشهر الزهاد الفرس إبراهيم بن أدهم (ت ١٦٠هـ/ ٧٧٧م) وكانت أفكاره وتعاليمه شبيهة شبهاً غريباً بالمثل البوذية التي تعتمد الإيثار وخدمة الناس أساسين للنهج الإنساني

المثالي في هذا العالم. فوق هذا كانت سيرة إبراهيم بن أدهم وزهده صورة شبيهة بما أثر عن بوذا لما نادى برسالته الإصلاحية.

ويحسن أن نذكر هنا، وفي هذا المجال، أن أبا العتاهية أشار من طرف خفي الى هذه السيرة في قوله:

إذا أردت شريف الناس كلهم
فانظر الى ملك في زي مسكين

وهذا المعنى يلخص سيرتي بوذا وإبراهيم بن أدهم الأميرين السابقين اللذين تركا الجاه والسلطان والترف واندفعا الى حياة الزهد بناء على نوازع نفسية وإلهامات من عالم الروح فيما قيل.

هذه الصورة من الزهد يمكن إجمالها عندنا في عبارة: «الزهد المفاجىء». الذي هو أول خصائص الاتجاه الروحي في خراسان.

لقد كان الإسلام ينعكس من قلوب معتنقيه على صور زهدية تعتبر طبيعة ثانية للمسلم دون تكلف أو تقصد، لكن مشاهير الزهاد الفرس كانوا ممن انتقلوا من عالم المادة الى عالم الروح في لحظات من الصفاء الروحي أو الاستجابة الى أحوال نفسية دعتهم الى ترك الدنيا. لقد كان إبراهيم بن أدهم كذلك ولم يختلف عن حبيب العجمي (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) من سكان البصرة. بل لقد عرفنا خراسانية الفضيل بن عياض في الزهد (١٨٧هـ/ ٨٠٣م) من انتقاله الفجائي إليه ـ وإن كان من تطوير فكرة الفتوة الى شكل جديد مبالغ فيه اطلق عليه مصطلح: «الملامتية». وكان الفضل هذا خراسانياً سكن الكوفة ومات في مكة سنة (١٨٧هـ/ ٧٠٣م).

مهما يكن الأمر فقد كان من الطبيعي أن يتشكل رد الفعل الزهدي في إيران في أشكال تناسب بيئتها وظروفها، ولهذا برز في إيران أسلوب وطابع يعكس طبيعة الزهد فيها ونعني بذلك فكرة الملامة أو إثارة لوم الناس ليخلو للزهاد وجه ربهم ويتوجهوا إليه بمعزل عن الشهرة والهيبة والتقدير والاتباع، وسمي هؤلاء بالملامتية وهي نسبة (معربة) الى الملامة التي تعبر عن الأساس الذي تقوم عليه حركتهم ـ إن جاز التعبير.

وكان من مؤسسي هذه الحركة حمدون القصار النيسابوري الذي طور حركة الفتوة الى ظاهرة صوفية تسمى الملامتية التي كانت تصوفاً واعياً يأبى أن يغيب عن الحس، ويحرص في كل لحظة على أن يعود الى نفسه فيشعر بوجودها ويدفعها دفعاً الى درجة مبالغ فيها من إنكار الذات الى درجة التفريط بالسمعة الإنسانية. ومن أقوال حمدون: «إذا رأيت سكراناً فتمايل لئلا تبغي عليه فتبتلى بمثل ذلك».

وسواء أكان لفظ التمايل يعني الترنح كالسكران أو الانصراف وتنكب السبيل فهو في النهاية يعني غض النظر عن مرتكب كبيرة تجنباً لإلحاق الضرر به، وفي ذلك ما فيه من مساس بالسمعة وتفريط بالواجبات الدينية. فكأن حمدوناً، في هذه الحال، يحمل نفسه ذنباً دون أن يعرض مسلماً آخر للفضيحة أو العقاب.

مهما يكن الأمر فقد كانت عروق الملامة سابقة على حمدون، وقد روي عن الفضيل بن عياض الفارسي أيضاً قوله لشبّان من زهاد الكوفة يلبسون الصوف: «... لئن أحلف عشراً أني مراء ومخادع أحب إليّ من أن أحلف واحدة أني لستُ كذلك».

وختاماً للقول على الزهد الخراساني نذكر أن الانتقال المفاجىء من الحياة المادية التقليدية الى الحياة الزهديه الروحية من أهم مميزاته، وكذلك الفتوة والملامة.

الزهد في مصر

لعل مصر كانت أقرب الأمصار الى القيم الروحية الإسلامية. ويلاحظ في مصر أنها كانت ذات تاريخ متصل من التزهد منذ أيام الفراعنة، وأن المسيحية لم تغير شيئاً من نزعتها الزهدية بل أقرتها وأضافت إليها عناصر جديدة حين غدت مصر مهد الرهبنة. ولما جاء الإسلام كان الجو الديني الروحاني والزهدي مهيئاً لاستقباله بروح إيجابية تألفه ولا تنكره.

وفيما يتصل بتاريخ الزهد الفرعوني، من المعروف أن الديانة المصرية القديمة، كانت تطمح الى السعادة الأخروية وتقلل من قيمة الحياة الدنيوية، ومن هنا كان الموت سعادة وإيذاناً بالخلود والراحة الأبدية، وكان المصريون يحتفلون بالموت كما يحتفل المقبل على حدث سعيد. ويلاحظ في الآثار المصرية القديمة أنها تمثل المعابد والمقابر، ولم نألف قصراً ملكياً مشيداً أو سوقاً أو مسرحاً أو أثراً اجتماعياً يمثل حياة الناس العادية أو حتى حياة الملوك كما في الآثار الرومانية مثلاً؛ بل ملاك ما وصل إلينا من ذلك محفوظ في القبور خاصة. وهذا التراث الماثل لا يمثل الحياة المادية بل، على العكس من ذلك تماماً، يبين النزعة الروحية التي غلبت على الحياة المصرية القديمة وكانت تتصور الحياة الأخرى حياة مادية. حتى الفنون والعلوم والصناعات يبدو أنها كانت حكراً على المجتمع الديني ووقفاً عليه ولخدمته. ويبدو أن الكهنة أنفسهم كانوا هم الموسيقيين والرسامين والمثالين والمهندسين، أو أساتذة لهذه الفنون على الأقل، ليكون هدف كل نشاط إنساني ذي صفة دينية خدمة الإله والشوق الى لقائه في الحياة الأخرى بالصورة التي تليق به.

ومما يزيد هذا الأمر توثيقاً أن الكهنة المصريين القدماء كانوا يمثلون الزهاد والصوفية في مفهومنا الإصطلاحي لا مجرد الفقهاء والمتكلمين والأصوليين. من هنا كانت طبقاتهم تمثل تفاوتاً في القرب والبعد عن الإله من حيث القدرة على التلقي عنه والاستيحاء منه والفهم لإشاراته وعباراته وحركاته داخل المعابد على الخصوص.

وكان الكهنة يستمدون ألقابهم من ممارساتهم ومراتبهم الدينية. فقد تلقب بعضهم باسم «وعب»، وتعني الطاهر أو النقي، وهي تذكرنا بالتصفية والصفاء اللتين اتصل بهما مدلول التصوف الإسلامي بعدئذ. وكان لبعض الكهنة ألقاب تترجم بأبي الإله ومحبوب الإله؛ وهذا اللقب الأخير يقابل عندنا أولياء الله الصالحين. وخليل الله وحبيب الله والمصطفين الأخيار وما إلى ذلك من طبقات تعبر عن القرب والخلة والولاية كما هو معروف.

يضاف الى هذا أن الكهنة المصريين مارسوا نوعاً من تقاليد التكريس أو إلباس الخرقة كما فعل الصوفية عندنا.

وكان لهم زي خاص يدل على الزهد ويباعد البدع الخاصة باللباس، فهو لا يلبس الملابس الحديثة لعصره، ويجتنب أن يرتدي ملابس فضفاضة مثنية تغطي الجزء الأعلى من الجسم! مما كان يفرضه الذوق العصري على أصحاب الطبقات الرفيعة. ولم يكن الكهنة يزينون شعورهم بشعر مستعار مصفف بطريقة فنية. . . بل كانوا يحلقون رؤوسهم، كما أن حلاق المعبد كان موظفاً من أهم موظفيه.

ولعل الأمر المفاجىء في تقاليد الزهد المصري القديم، أن الكهنة ـ وخاصة صغارهم الثائرين على سياسة الدولة ـ كانوا يرتدون لباساً مادته من الصوف؛ ومن هنا روي «أن حاكم مصر بين سنتي (١٢٠ و١٢٤) الميلادية منع صغار الكهنة من الظهور بين الناس بملابس الصوف، وهذه الظاهرة سيكون لها ما بعدها في مظاهر الزهد الإسلامي في مصر الإسلامية. وحين اتخذت مصر المسيحية ديناً لها، لم تتغير ظاهرة الزهد فيها بل زادت شدة وقوة في العصور المسيحية الأولى بحيث غدت مصر مهد الرهبانية وعد القديس أنتوني أو المار انطونيوس (٢٥١ ـ ٣٥٦م) المؤسس الأول للبيع المسيحية بما كانت تمارسه من تقاليد ونظم وتتبناه من ثقافة تتصل بهذا الطراز من الحياة الدينية الذي دانت به جماعة من الرهبان أطلق عليها وصف «آباء الصحراء». وفوق هذا عرف الرهبان المصريون معنى الفناء في التصوف فكانوا، عند تكريسهم، يرتدون لباساً مادته من الكتّان أطلقوا عليه اسم «رداء الخلود» لخلوه من العنصر الحيواني الذي هو رمز الموت. ثم كانوا يخلعونه بعد إتمام المراسيم ليلبسوا لباساً من الصوف يضفي عليهم طابع الموت الرمزي أو الفناء في المسيح.

الزهد الإسلامي:

لقد كانت مصر سباقة الى دخول الإسلام وكان فتحها سهلاً على الجيوش الإسلامية، ولم تصدر في إسلامها عن روح معارضة أو عقدة نفسية.

لقد كان أول مظهر اتصف به الزهد الإسلامي في مصر هو الإيجابية المطلقة على صورة من الالتزام بفكرة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ويحدثنا التاريخ أن العمل السياسي في مصر كان واضحاً عند الزهاد المؤمنين في ظل الإسلام أكثر منه عند غيرهم. ومصداق ذلك يمكن في أن قادة الثورة على عثمان كانوا من المصريين، بل كان كنانة بن بشر التجيبي وسودان بن حمران، اللذين اتهما بقتل عثمان، مصريين. وكذلك كانت حركة الخوارج العنيفة شديدة في مصر.

وإذا حاولنا الوصول الى منابع هذا المظهر عند المصريين، أخذتنا الحوادث الى ايام الفراعنة وميزة ظهور المسيحية في هذا البلد.

ومما يوثق هذه التجمعيات في قدم الزهد الصوفي في مصر أن أواخر القرن الثاني الهجري قد اقترنت بظهور جماعة من الزهاد على رأسهم أبو عبد الرحمن الصوفي وكان همهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فاستولوا على الإسكندرية مدة ثم نفوا منها الى جزر البحر المتوسط. يضاف الى هذا عنصر آخر تميز به الزهد المصري وهو ربط التصوف في صوره الأولى بفكرة الأسرار واستبطان المظاهر الحضارية والمعاني الظاهرية. فقد ذكر عن عثمان بن سويد الإخميني أنه كان من تلاميذ جابر بن حيان وأنه كان مقدماً في صناعة الكيمياء ورأساً فيها. وإذا عرفنا أن الكيمياء المقصودة هنا تتصل في ظاهرها المادي بالوصول الى الإكسير وهو المركب الكيمياوي الذي يحول العناصر الخسيسة الى أخرى شريفة وأنه يرمز الى تصفية النفس الإنسانية عن طريق الرياضة الروحية، بدا لنا مصدر هذا المنهج المزدوج في التصفية النفسية. وهذا المظهر، الذي يمثل الشكل الثاني من الزهد المصري، تركز في ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ/ ٨٦٤م) الذي نسب اليه الخوض في الأسرار والإطلاع على خفايا البرابي [= المعابد المصرية القديمة] حتى لقد اتهم بالزندقة، على هذا الأساس، وحوكم في بغداد ثم برئت ساحته. ولقد ذكر عن ذي النون المصري أنه كان من «طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلد علم الباطن والإشراف على كثير من العلوم». وكل هذا يذكر من جديد بزهاد المصريين أيام الفراعنة وطبقة الرهبان، على الخصوص، التي كانت تحتكر العلوم احتكاراً لتطبقها في صورة قبور وأهرام تنقل الإنسان بعد موته من عالم الفناء الى عالم الخلود. ومن المعروف أن المصريين كانوا أكثر الشعوب التاريخية حياة في الموت ونفوراً من الحياة المادية وتطلعاً الى العالم الروحي، وكانت مظاهر الحضارة فيها موجهة الى الحياة الثانية مهملة الأولى. ومن هنا صارت العناية بالموت عملاً خاصاً بالرهبان والكهنة باعتبارهم الأدلاء الى العالم الآخر والعارفين بأسراره. وهكذا تبدو الينابيع التاريخية الموغلة في القدم التي أثرت في الزهد المصري إبان الإسلام وشكلته بأشكال، مهما بدا من مناسبتها لفترتها التاريخية، فلا يمكن أن تخفى جذورها على من يحاول تقصيها. ومجمل ما فات من مظاهر الزهد في مصر أنه:

١ـ صدر عن روح إسلامية بحتة ربطته بفهم الإسلام على أنه زهدي المضمون، وأدى ذلك الى اقتران الصورة الإنسانية من الزهد المصري بفكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ـ صدر عن رواسب قديمة في المجتمع المصري تربط الدراسات الدينية والأسرار الروحانية بالزهاد وأصحاب النزعة الروحية وراثة لهذا الاتجاه من المجتمع الفرعوني القديم، الذي بقيت رواسبه الاجتماعية الى ما بعد ظهور الإسلام.

٣ـ صدر عن روح تطبيقية تنعكس على ظاهر الزاهد وفي لباسه على الخصوص تعبيراً عن إهماله الحياة المادية الدنيوية واتجاهه الى العالم الروحي التالي

للموت؛ ومن هنا لبس الزهاد في مصر الصوف كما فعل أسلافهم التاريخيون في هذا المجتمع أيام الفراعنة والمسيحيين.

٤ـ والصورة الأخرى التي نضيفها الآن أن الزهد المصري قد تمثل في نزعة إيثارية متوقعة الصدور ممن عكس هذه الروح الزهدية التي بيناها. وهكذا ظهر في مصر الفتيان كما ظهروا في خراسان والكوفة، وكان من أشهرهم الليث بن سعد، الفارسي الأصل ومولى قبيلة قيس (ت ١٧٥هـ/ ٧٩١م) الذي كان يجمع الفتوة والفقه معاً، وقد ذكر في أخباره أن فتوته كانت تعني السخاء والمروءة وهما عنصر الفتوة التقليدية عند الفرس وعند ورثتها من العرب. وكان من المعتاد في بيئة مثل هذه أن يظهر فيها مثل الزهد الأخرى كالخوف والبكاء والرقة الشديدة والانقطاع الى العبادة كالذي وجدناه عند الحسن بن خليل المعاصر لليث بن سعد من أنه «كان كثير البكاء، ناحل الجسم من الانقطاع الى العبادة، سريع الإغماء لدى قراءة القرآن خوفاً من أهوال القيامة»، وكذلك كان عبدالله بن وهب (ت١٩٧هـ/ ٨١٢م).

التصوف

ـ ٤ ـ

كان التصوف حركة منظمة بدأت من انتظام الزهد وتجميع مثله الجديدة والقديمة في مذهب واحد منهجي له صفة التكامل الظاهر والثقافة والتنظيم الاجتماعي والمنهج المدرسي.

وقبل أن نتطرق الى هذه الناحية ينبغي أن نشير الى أن حركة التصوف كانت في جوهرها جهداً منظماً ظهر في قطاع من المجتمع الإسلامي أكثره من غير العرب، دون اشتراط للعنصرية أو تنبه إليها، وأن هذا القطاع كان يضم جماعة من أصحاب الحرف من ذوي المواهب المختلفة والطاقات الكامنة. ونظرة واحدة الى فهارس طبقات الصوفية تجذب انتباهنا الى هذه الملاحظة؛ فتقابلنا من ألقاب الصوفية ألفاظ: الحداد والقصار والخراز والحلاج والنساج والسقطي والزجاج والآجري والقواريري وما إلى ذلك، وتلك ظاهرة برزت أيضاً، في أغلب المجالات الفكرية في المجتمع الإسلامي؛ فمن المعتزل نعرف العلاف والنظام. وكان أبو حنيفة الفقيه بزازاً وهشام بن الحكم المتكلم صاحب حانوت، وكان الجاحظ في بداية حياته سماكاً؛ وهكذا تطرد هذه القاعدة في أغلب المجالات بما في ذلك العصور الإسلامية المتأخرة.

وعوداً الى التيار الأول من هذه الظاهرة يلاحظ في التصوف الذي ظهر في أواخر القرن الثاني الهجري أنه كان حركة منظمة قامت على أكتاف فريق من الناس ممن ينشدون الاستقلال الفكري عن الجماعات الثقافية المختلفة مع قيام كيانهم على أساس تدريب عملي وفكر نظري. وهذه النقطة هي المميز للصوفية عن غيرهم من أصحاب الثقافات النظرية الأخرى؛ فلم يكن يتطلب من الفيلسوف أن يكون له نظام يومي أو لباس أو نصوص يرددها أو حس رقيق يستجيب للعاطفة الدينية، ولم يكن ذلك من دأب الشعراء أو الكتّاب أو ما إلى ذلك من قطاعات أصحاب الثقافات من مؤرخين ومحدثين وقراء إلا الصوفية فقد كان منهجهم النظري يلزمهم أن يكون الى جانبه منهج عملي يعد أذهانهم إلى هضم ثقافتهم الجديدة.

لقد ظهر التصوف عملياً ونال استقلاله عن الزهد في أواخر القرن الثاني الهجري. وقد جاء ذكر «الصوفية النساك» أول ما جاء في آثار الجاحظ هذا الى اشتهار أبي هاشم الصوفي (عثمان بن شريك الكوفي) وجابر بن حيان وعبدك الصوفي بهذا اللقب. وقد استقر التصوف نهائياً على يد معروف بن الفيرزان الكرخي (ت ٢٠٠هـ/ ٨١٥م). ويلاحظ في بداية ظهور التصوف أنه كان معاصراً لبواكير الانتاج الفلسفي الإسلامي. ولهذا يمكن استخلاص وجوه من الشبه بين الفلسفة والتصوف في عبارات الفلاسفة والصوفية بحيث يمكن اعتبار التصوف صورة جديدة من الفلسفة طورها أصحابها استقلالاً بها عن صور الانتاج الفلسفي

كما فعل ذلك المعتزلة المتكلمون قبلهم بقليل. وإلمامة بسيطة بتعريفات الفلسفة عند الكندي (ت ٢٥٢هـ/ ٨٦٧م) والفارابي (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، ثم عبارات المتصوفة في الإشارة الى جوهر التصوف وجوانبه الأخرى يتبين صدور الحركة الصوفية منذ البداية عن الفلسفة في محاولة لإسباغ الطابع الملي عليها بعد أن ظهرت في العالم الإسلامي واستمرت كذلك قرنين وهي تحمل الطابع النظري البحت. لقد عرف الكندي الفلسفة بأنها «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»، وهي عبارة لا بد أن معروفاً الكرخي نظر إليها في تحديده مفهوم التصوف بأنه «الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق».

يضاف الى هذا أن الكندي قد جعل غاية الفلسفة «التشبه بالله بقدر طاقة الإنسان»، وشرح ذلك بقوله: «أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة». وواضح جداً أن هذه العبارة شبيهة بما صدر عن الصوفية من تعريف للتصوف بأنه «خلق وأن من زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في التصوف»، وعبارة ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤١م) التي تعرف التصوف بأنه «التشبه بالأخلاق الإلهية».

ومن ناحية أخرى ذكر الكندي أن غاية الفلسفة «العناية بالموت» وشرح ذلك بقوله: «والموت عندهم موتان: طبيعي ـ وهو ترك النفس استعمال البدن ـ والثاني: إماتة الشهوات؛ فهذا هو الموت الذي قصد إليه لأن إماتة الشهوة هي السبيل الى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلّة القدماء: «اللذة شر»، وذلك معنى قد عبر عنه حاتم الأصم (ت ٢٣٧هـ/ ٨٥١م) ـ وهو معاصر للكندي ـ في قوله: «من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت: فالموت الأبيض: الجوع، والموت الأسود: احتمال أذى الناس، والموت الأحمر: مخالفة النفس، والموت الأخضر: طرح الرقاع [= زي المنتمي الى التصوف] بعضها فوق بعض».

ثم إن الكندي قد حدّد الفلسفة من حيث صلتها بالنفس بأنها «معرفة الإنسان نفسه»، وواضح أنه ينظر في ذلك إلى عبارة سقراط السائرة: «إعرف نفسك». وكذلك من بين الصوفية الحارث بن أسد (ت ٢٣٤هـ/ ٨٥٧م) الذي لقب بالمحاسبي إصداراً عن هذا المبدأ السقراطي الفلسفي.

والدخول في تفاصيل هذه النقطة من التصوف يطيل هذه المقدمة؛ غير أن مما يحسن أن يورد هنا، عبارة لابن سينا، الذي ذكر أنه كان في مطلع حياته صوفياً مخلصاً، ونصها أن الفلسفة «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله ليعرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة وذلك بحسب طاقة الإنسان». ولو وضعت هذه العبارات بين عبارات الصوفية لما أمكن ملاحظة غربتها عنها. بعد هذا نستطيع أن نزعم أن ممارسة الصوفية للعمل الصوفي كان معاصراً لدخول المسلمين ميدان التفلسف، وأن كلا الفريقين اطلع بطريقته الخاصة على النصوص الفلسفية النظرية المترجمة فتناولاها، كل بطبيعته وطريقته وأسلوبه ومنهجه، المتفلسفون على الأساس المنطقي العقلي، والصوفية على الأساس العملي القائم على الفلسفة الروحية؛ وهذا هو السبب في أن التصوف كان في بدايته ثقافة سرية لا تباح لكل مريد. وقد ذكر الجنيد البغدادي، إمام الصوفية الحقيقي، أنه لم يكن يبدأ درسه الصوفي إلا إذا تأكد من إحكام إقفال الباب ومن خلو المجلس ممن يخشى منهم الأذى. وقد تعرض الحلاج للقتل لا على أساس منهجه العملي أو مبالغته في الزهد وإنما على أساس أفكاره الفلسفية البحتة، ولقي العنت نفسه ذو النون المصري وأبو الحسين النوري وغيرهما. وما إن دخل القرن الخامس الهجري حتى وصف فريق من الصوفية بأنهم «متفلسفة»، وقد فعل ذلك الغزالي الذي خدم التصوف خدمة جلى في كتابه إحياء علوم الدين. ولما دخل القرن السادس اقترن التصوف نهائياً بالتفلسف

وذلك على يد يحيى بن حبش السهروردي (المقتول سنة ٥٨٧هـ/ ١٥٩١م). ولما جاء ابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤١م)، ونادى بفكرة وحدة الوجود، لم يكن صوفياً بالمعنى السلوكي العملي، وإنما كان فيلسوفاً صوفياً يصدر عن أعماق هذه المعرفة العقلية، وكذلك كان تاليه ابن سبعين وكثير ممن جاء بعدهما حتى اليوم. وأياً ما كان الأمر فقد امتزجت النزعات الصوفية، التي ظهرت في قرون الإسلام المختلفة، لتهيء للثقافة الإسلامية ميداناً جديداً يجمع بين النزعة الروحية على أساس منهج تطهيري مرسوم، والثقافة العقلية التي تدور حول نقطة واحدة هي الإيمان بالتوحيد وفهمه وتطبيقه على أساس أنه يتجاوز العقيدة الى أن يصبح عاملاً للتسامي الروحي يتمثل في الدنو من العالم الأعلى وضرب المثل للإنسان النموذج بعد أداء واجباته الدينية على أكمل وجه، وذلك هو التصوف.

وانجلى الموقف، بعد بداية القرن الثالث بقليل، عن مدرستين صوفيتين إحداهما تصدر عن روح نظرية تعتمد على آراء جديدة في علم الكلام والفلسفة، وهي مدرسة بغداد الواعية، والأخرى تصدر عن روح عملية تستمد طاقتها من مثل الفتوة والملامتية من ناحية، ومن الغيبة عن الحس وإفناء الذات الإنسانية. إلى حد إهمال الواجب الشرعي المعتاد ظاهرياً من ناحية ثانية، وتلك هي مدرسة نيسابور الشطحية أو الغائبة عن الحس أو ما يصطلح عليه بمدرسة السكر فهي تقابل مدرسة الصحو في بغداد.

١ـ مدرسة بغداد الصوفية

رأينا، فيما مر، كيف نشأ التصوف وكيف تشعب، ويحسن هنا أن نبين أن من مؤسسي مدرسة بغداد فريقاً من الصوفية مهما بدا من بعدهم عن الفلسفة فإن عناصرها لا تلبث أن تتبين للمتفحص المدقق على صورة عبارات بسيطة تقتحمها العين ويغفل عنها الذهن، أو إشارات عابرة وأخبار يبدو منها طابع الطرافة لكنها في الحقيقة تمثل البدايات التي ارتكز عليها كيان التصوف في بدايته، ثم استطاع أتباعه ومناصروه التعفية عليها بمرور الزمن فصلاً للتصوف عن الفلسفة، التي أتهم أصحابها قبل غيرهم. بالبعد عن روح الدين الإسلامي التي تحرص على اتباع الكتاب والسنة وتنفر من المناورات العقلية والأساليب المنطقية والاقتباسات الفكرية من الفلسفة اليونانية سواء من الجانب المشائي المسرف في العقلانية أو الجانب الرواقي والأفلوطيني والغنوصي الصادر عن الفلسفة الروحية. وتمثلت هذه النصوص والأخبار بصورة العبارات التي سقناها في بداية هذا الفصل وفي أخبار رويت عن الجنيد البغدادي المؤسس الحقيقي للتصوف البغدادي على هذا الأساس العقلي الفلسفي حتى لقد صحت المقارنة بينه وبين أفلوطين على أشمل ما تكون المقارنة. ثم سيتبين لنا من دراستنا هذه مقدار ما أثر سقراط في أوائل الصوفية حتى لقد لقب بالمحاسبي صوفي بارز لا إنتماء إلى قبيلة أو صنعة أو بلد وإنما الى محاسبة النفس التي تعبر تعبيراً صوفياً عن المبدأ السقراطي المشهور «إعرف نفسك». ولنأخذ في دراسة نفر من مؤسسي مدرسة بغداد الصوفية ولنبدأ بأولهم تاريخياً ونتبعه بآخرين[١].

أـ معروف الكرخي:

كان معروف الكرخي أول زاهد استحق اسم الصوفي لا عن لقب ونسب،، وإنما عن فكر ومنهج ورأي؛ فقد كان معروف الكرخي متأثراً بجوهر الفلسفة الروحية التي تتعلق بالنزوع إلى المثل الأعلى على أساس من منهج تطبيقي يتصل بالوصول الى الحقائق بمعزل عن الثقافات والمناهج التقليدية التي بين أيدي الناس؛ ومن هنا قال عبارته المشهورة «التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»، فكان في ذلك ينظر الى التعريف التقليدي للفلسفة الذي تسلسل من اليونانية الى الكندي ومن بعده في عبارتهم: «الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بحسب طاقة الإنسان».

---

(١) سيتكرر ذكر هذه الأسماء في بحوث قادمة (ح).

وليس من السهل البحث فيما يتصل بشخص معروف الكرخي وآرائه؛ فلقد اختلط ما كتب عنه وتناقض الى حد يعسر معه على الباحث السريع أن يصل الى شيء قطعي عنه، ويستغرق هذا الغموض الشديد اسم معروف وبلده ودينه الأول وحياته وأسرته وآراءه.

ب- الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م):

من أبرز رؤوس الصوفية الأوائل ممن تأخروا عن معروف الكرخي وساروا في المنهاج الصوفي البغدادي شوطاً آخر. ومن أهم ما يميز الحارث بين أسد أنه كان صوفياً عن بينة واختيار؛ وقد ذكر في كتابه «الوصايا» أنه امتحن كل ما عرف في عصره من اتجاهات إسلامية فبدا له أن التصوف أقربها إلى المثل الأعلى الذي كان يطمح إليه وذلك لتجرده من التنافس المادي الذي وجده عند عامة طوائف المسلمين من جهة، ولإعراضه عن المساس بالفرق الإسلامية الأخرى وارتفاعه فوق مستوى المماحكات الكلامية والفقهية والفكرية من جهة ثانية، ولتعلقه بمنهاج مثالي عملي تطبيقي يتصل بنقاء الإنسانية والالتزام بالإيثار والتسامح من ناحية ثالثة. ويبدو أن استعراض المحاسبي للمدارس الفكرية المعاصرة له أدى به الى ملاحظة ما بين التصوف والفلسفة في الهدف الذي يتمثل في تحقيق حياة مثالية مجردة من الشوائب للإنسان المفكر، ووجد الالتقاء تاماً في الصدور عن المثل العليا التطبيقية لتحقيق هذا الهدف.

ولما كانت مدرسة بغداد الصوفية الواعية تبحث عن أفكار متعقلة ومنهاج عملي فقد كان فرح المحاسبي بالتعرف على سقراط ومذهبه الضالة التي كان ينشدها في وضع منهج عملي للصوفية المعاصرين له ممن كانوا يبحثون عن طابع خاص يجعل منهم كتلة متميزة عن كلا المتكلمين والمتفلسفين. وهكذا تعلق المحاسبي بسقراط واتخذ فكرة المحاسبة شعاراً وواجهة ومنطلقاً لأفكاره حتى لقب المحاسبي نسبة الى فكرته الرئيسة لا إلى قبيلة ولا الى حرفة ولا الى مدينة، كما درج الناس عليه في عصره.

وأهم ما أسهم به الحارث المحاسبي في التراث الصوفي أنه كان أول صوفي يرسي قواعد المعرفة الصوفية على أساس ثقافي يتمثل في حلقات درس سرية تعقد في غرف مقفلة لا يقبل فيها إلا من يوثق به. وذكر أن المحاسبي، والجنيد البغدادي الآتي، كثيراً ما كانا يتناقشان قبل أن تعقد مثل هذه الحلقات وأن أكثر إنتاج المحاسبي كان يكتب على هذا المنوال. وكان مدار هذه الحلقات البحث في التوحيد باعتباره الفكرة الأساسية للمدرسة الصوفية. وكان من لصوق هذه الفكرة بالصوفية أنهم أطلقوا على أنفسهم عبارة، أهل التوحيد، وقد روي، فيما روي من أخبار المحاسبي أن أحمد بن حنبل حضر سراً مجلساً من مجالس هذا الصوفي فتأثر غاية التأثر بما سمع لكنه أصر على النهي عن سماعه لما فيه من إعمال للعقل في المسائل الدينية على نحو روحي مستقل يتنافى مع توجهه السلفي الحرفي.

ج- الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ/ ٩١١م):

ويمثل الجنيد بن محمد البغدادي القواريري الخزاز قمة المدرسة البغدادية الواعية في التصوف، وكان تالياً للمحاسبي في الزمان والمكانة. ومما زاد تعمقه في التصوف العصر الذي عاش فيه؛ فلقد كان القرن الثالث الهجري عصر الاعتزال واستقلال المباحث الفلسفية وانتقالها من طور الترجمة الى طور البحث والإفادة. وقد اختار الجنيد التصوف اقتناع بعد موازنة بين الأفكار والأحداث المختلفة فاندفع إلى أفكاره اندفاعاً إيجابياً لا سلبية فيه.

نشأ الجنيد في بيت خاله السري السقطي (ت ٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، وكان من شيوخ التصوف من نهاوند في إيران. وكان أبو الجنيد من أصحاب الحرف يبيع الزجاج ولذا لقّب بالقواريري. أما الجنيد فكان خزّازاً وهذا يذكرنا بقيام الأفكار العقلية في الإسلام وغيره على أكتاف طبقة أصحاب الحرف.

٢ ـ مدرسة نيسابور الصوفية

مقدمة: الفتوة والملامتية في بلاد فارس:

أثر العامل الثقافي في تكوين الطابع الإيجابي العقلي للتصوف في بغداد وأثر علم الكلام من ناحية والفلسفة من ناحية أخرى في الفكر الصوفي كما عكسه الحارث بن أسد المحاسبي والجنيد البغدادي. أما في فارس فقد كانت البيئة الثقافية تختلف عن مثيلاتها في بغداد؛ كان تركيز الاختلافات أنه، مع ظهور الفتوة في التصوف البغدادي، كان تركيز صوفية إيران على هذه النزعة أقوى وأشد وذلك لأن فكرة الفتوة تراث فارسي قديم نشأ هناك قبل ظهور الإسلام باعتباره إصلاحياً ومخففاً من جور الطغيان المطلق في النظام الملكي الفارسي وتخصصاً لدفع المظالم ومساعدة الفقراء على يد كتلة روحية من صلب المجتمع الفارسي.

وقد استمرت روح الفتوة في فارس بعد الفتح الإسلامي واشتدت لما أحس الحساسون من الفرس ان الفاتحين لم يكونوا نماذج حسنة للمبادىء التي ينادون بها. ومن هنا جاء رد الفعل فبرزت جماعات الفتوة في خراسان وكان رائدها التخفيف عن الناس ومد يد المعونة إليهم عن طريق التضحية بالمصالح الشخصية، وعن طريق نذر هذه الكتل لأعضائها في سبيل تحقيق المثل الأعلى الذي ينشدونه.

وكان الفتيان الفرس، على هذا الأساس، جبهة من الأتقياء المؤثرين الذين يتعلقون بالمثل الأعلى ويضحون بمطالبهم المادية ومصالحهم الشخصية للتخفيف من الويلات التي يعاني منها قومهم. ومما يدل على رسوخ الفتوة في المجتمع الفارسي أنها تطورت عندهم الى معنى جديد يزيد على فكرة الإيثار التي تصدر عنها فكرة الفتوة وذلك بالتمسك بفكرة التضحية الى أقصى حد بحيث تطورت الى تحري إثارة استنكار الناس لما يقومون به من أعمال وما يعكسونه من تصرفات هي في باطنها فتوة مبالغ فيها وفي ظاهرها استخفاف بالتقاليد والواجبات، وأطلقوا على أنفسهم اسم الملامتية نسبة الى الملامة على غير قياس، [لأن النسبة إليها في العربية تكون على لفظ ملامية]. وكانت الملامتية في حقيقتها تعني شكلاً من الإيثار يتجه اتجاهاً خالصاً الى المثل الأعلى دون أن يهتم بالمتواضعات الاجتماعية والمتعارفات الدينية. ومن هنا كان الملامتي يتظاهر بالسكر دون أن يشرب ويتظاهر بالفسق دون أن يفسق ويتظاهر بالشر وهو في حقيقته على اتصال دائم بالخير والحق. وكان الغرض من ذلك أن تخلص عبادة الملامتي وما يقدمه من خير وتضحية من شوائب الغرور والرياء والشهرة والمنفعة وما الى ذلك من مطالب مادية دنيوية. وقد اشتهرت الملامتية في خراسان على الخصوص وكان من رجالها أبو حفص الحداد [عمرو بن سلمة النيسابوري، (ت ٢٧٠هـ/ ٨٣٣م)، وحمدون القصّار [أبو صالح بن أحمد بن عمارة النيسابوري، (ت٢٧١هـ/ ٨٣٤م)] وقد صارت الملامتية طابعاً يغلب على التصوف الفارسي في أواسط القرن الثالث الهجري وصار العمل الخالص غير المشوب من المبادىء التي يدين بها من كان يختار المنهج الصوفي إطاراً لحياته الاجتماعية. وقد أدى انتشار مذهب الملامتية في فارس الى شيوع فكرة الاستخفاف بالرأي العام وبالعرف الاجتماعي والديني ونتج عن ذلك تصريح الصوفية بمكنوناتهم دون تحرج ودون حساب لما يورثه ذلك من إنكار الرأي العام ما داموا في دخيلتهم مخلصين له ـ تعالى ـ الدين.

وقد أثمر اعتياد المجتمع لهذه الظاهرة الصوفية أن صارت هذه التصرفات من طابع التصوف؛ فأطلق عليها اصطلاح الشطحات، وبعد أن كانت الجرأة على خرق التقاليد الاجتماعية والدينية منحصرة في المسائل العملية الاجتماعية تطورت الى تصريحات وجمل متسرعة يعبر بها الصوفية عن أحوالهم النفسية في الأوقات التي يستشعرون فيها القرب من المثل الأعلى، والفرح بشهوده ببصائرهم. وهكذا جرؤ أبو يزيد البسطامي على القول: «سبحاني سبحاني ما

أعظم شاني!» وسهل على الحلاج أن يقول: أنا الحق! دون أن يقصدا تأليه نفسيهما؛ وإنما كانا يعبران عن فكرة يسميها الصوفية الشطح أو عين الجمع أو التعبير بأسلوب الحياة عن الله.

أ ـ أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م):

١ـ أبو يزيد هو طيفور بن عيسى بن سروشان الذي عاش في بسطام التي ينسب اليها. كان من أسرة مارس أعضاؤها التصوف فكان أبوه زاهداً وأخواه صوفيين. أما جده فكان مجوسياً ثم أسلم.

وكذلك قال: «كنت اثنتي عشرة سنة حدّاد نفسي، وخمس سنين مرآة نفسي وسنة أنظر فيما بينهما. فإذا في وسطي زنار فعملت في قطعه اثنتي عشرة سنة؛ فإذا في بطني زنار فعملت في قطعه خمس سنين..». وذكر أن أبا يزيد لم يهمل الثقافة الدينية والعقلية فقيل: إنه أخذ عن عدد من الشيوخ بلغوا ثلاثمائة وثلاثة عشر، وهو عدد يقصد به الكثرة من ناحية والمبالغة من ناحية أخرى، والتبرك الرمزي من ناحية ثالثة لأنه يمثل عدد جيش المسلمين في وقعة بدر وبه استطاعوا الانتصار على المشركين بمدد من الله.

ب ـ الحسين بن منصور الحلاّج (ت ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م):

يعتبر الحلاج معبّراً عن مدرسة السكر الصوفية وهو في أقواله وآرائه قريب الشبه بأبي يزيد البسطامي وخاصة فيما يتصل بشطحاته التي تعبر عن السفر الثالث المتمثل في التعبير عن نفسه في حال من الاندماج في العالم الروحي لا يتناسب مع متعارفات المجتمع. وقد أدى قتل الحلاج إلى إعراض كثير من مؤرخي التصوف وشيوخه عن التطرق الى هذه الشخصية الصوفية؛ ومن فعل ذلك منهم تناوله في الحد الأدنى مما يمكن الخوض فيه.

لقد كان الحلاج فارسياً من مدينة البيضاء وقصد من بلده الى (تستر) في الجنوب الغربي من إيران، وأخذ عن سهل بن عبدالله التستري، ثم قصد الى بغداد حيث حضر مجالس الجنيد، وبعدها اتجه الى مكة واتصل بعمرو بن عثمان المكي الذي كان قاضياً في الطائف، وقفل راجعاً الى بغداد وجعل يدعو هناك الى مذهب كوّنه لنفسه ودعا الصوفية الى الأخذ به. وفي تلك الأثناء كانت المجاعات والاضطرابات السياسية والصراع على السلطة في بغداد تتطلب كبش فداء يضحى به وتلقى على عاتقه المسؤولية عن هذه المصائب؛ فوجدت الدولة في الحلاج هذه الضحية فقبض عليه سنة (٣٠١هـ/ ٩١٠م) وعلق على أحد أبواب بغداد في الكرخ ثم الرصافة باعتباره من دعاة القرامطة، ثم أعيد القبض عليه بعد ذلك بثماني سنين وحكم عليه بالإعدام وقطعت يداه ورجلاه ثم ذبح وأحرق وذري رماده في دجلة، وسبق كل هذا ضربه ألف سوط.

وكان مما قيل في سبب إعدامه أنه وجدت له رسالة أرسلها الى أنصاره في إيران يقول فيها: «وقد آن أذانك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء، وأذن للفئة الظاهرة في الخروج الى خراسان ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه».

ـ وقد ذكر في الحلاج أنه كان سياسياً يريد الزعامة لنفسه. وقيل فيه إنه كان ذا علاقة بالتشيع الإثنا عشري[1] وأنه حاول أن يقنع أحد سفراء المهدي المعارض له في توحيد جهودهما في حركته، وقيل: إن ذلك لم يسفر عن شيء.

يضاف الى هذا أن الحلاج كان أديباً ومتكلماً وفيلسوفاً وصوفياً وشاعراً، وقد ذكر في محاكمته أن سوق الكتب عرفت كثيراً من مصنفاته في المسائل التقليدية، غير أنه لم يصلنا من إنتاجه إلا كتاب الطواسين [= جمع طاسين بمعنى الفصل الروحاني أو الآية في رأي

(١) يأتي بحث مفصل عن نزعة الحلاج الشيعية (ح).

خصوم الحلاج]. ولهذا الكتاب شرح بقلم روز بهان البقلي من صوفية القرن السادس والسابع. :

ج ـ السُّهْرَوَرْدي المقتول

[شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك تصغير أمير بالفارسية] (ت ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م):

ولد السهروردي في قرية سهرورد غربي إيران في المنطقة الجبلية القريبة من همذان، وظلت هذه القرية عامرة الى القرن الرابع الهجري [= العاشر الميلادي] لما هوجمت وشرد سكانها، ولم يبق منهم إلا قلة كانت منهم أسرة السهروردي.

بدأ السهروردي ثقافته بالتلقي عن أساتذة معروفين بالاطلاع على الجوانب الفلسفية والعقلية من الموضوعات الإسلامية؛ وكان أولهم مجد الدين الجبلى، نسبة الى الجبل شمال غربي إيران؛ ومن هناك ذهب السهروردي الى مراغة عاصمة آذربيجان التي أصبحت مركزاً علمياً عظيماً أيام الدولة الإيلخانية وجعل يتنقل بين الأساتذة. ومما يذكر أن مجد الدين هذا كان استاذاً لفخر الدين الرازي أيضاً؛ غير أن السهروردي والرازي لم يجتمعا في حلقة واحدة لتأخر الثاني في الزمان.

بعد ذلك ذهب السهروري الى أصفهان ودرس كتاب البصائر النصيرية للساوي وهو تلخيص لمنطق الشفاء لابن سينا وكان أستاذه في ذلك ظهير الدين الفارسي. وفي أصفهان ترجم السهروردي رسالة الطير لابن سينا الى الفارسية، ومن هناك ذهب الى بلاد الروم [تركيا الحالية] واستقر في ديار بكر وألف أول رسالة ظهر فيها استقلاله الإشراقي عن الفلسفة المشائية واقترابه من الفلسفة الأفلاطونية؛ وهذه الرسالة هي الألواح العمادية. وبعد ذلك انتقل السهروردي الى حلب في سوريا وجعل يناقش أقرانه في الموضوعات العقلية والكلامية وظهرت أصالته هناك وبرز في قوة الحجة وعمق التفكير. ونتج عن ذلك إعجاب الملك الظاهر ابن صلاح الدين الأيوبي به واختصاصه بمودته وتقريبه له؛ وكان ذلك سبباً في حقد الفقهاء عليه وحسدهم له، فجعلوا يدسون له عند صلاح الدين الأيوبي فأمر ولده بقتله ولم يستطع الظاهر إنقاذ صديقه فقتل خنقاً أو صبراً [= تجويعاً] (سنة ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م).

د ـ ابن عربي:

محيي الدين محمد بن علي الطائي الأندلسي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤١م):

هو شيخ الصوفية الأكبر وفيلسوفهم المبرز الذي يشتهر بين المشارقة بالتنكير تمييزاً له عن محمد بن عبدالله المكنى بابن العربي (بالتعريف) وهو المعاصر لمحيي الدين وصاحب كتاب أحكام القرآن والعواصم من القواصم الذي يشارك صوفينا في الكنية العربية أيضاً إذ هي أبو بكر والمغاربة يسوون بين الرجلين، ولا يميزون بينهما. لقد كان ابن عربي نفسه يشير الى نفسه بابن سراقة انتساباً الى أخواله من الأنصار واعتزازاً بنسبه فيهم لأن فيهم الزاهد الشامي المشهور أبو مسلم الخولاني المعارض لحكم معاوية بن أبي سفيان وقد تعارف الصوفية على وصف ابن عربي بالشيخ الأكبر.

ولد ابن عربي الملقب بمحيي الدين في مرسية بالأندلس في ١٧ رمضان سنة ٥٦٠هـ [= ١٨/ ٧/ ١١٦٥م] من أسرة دينية ذات ثقافة ومكانة اجتماعية، وكان أبوه وزيراً لسلطان غرب الأندلس فانتقل ابن عربي من مرسية الى إشبيلية، عاصمة هذا الإقليم، في صباه سنة ٥٦٨هـ وأقام فيها الى سنة ٥٩٨هـ/ ١٢٠٢م وتخللت إقامته فيها رحلات متقطعة الى شمال إفريقيا وخصوصاً مدينة فاس التي كانت مركزاً ثقافياً وصوفياً معروفاً. وقد بدأ ابن عربي الانضمام الى التصوف منذ فجر شبابه ودارت حول هذا الاتجاه منه قصة تشبه الى حد بعيد ما نسب الى إبراهيم بن أدهم الأمير الزاهد، فذكر أن ابن عربي كان حاضراً مجلس شراب دعي والده اليه. فلما دارت الراح وبلغ الدور الى ابن عربي سمع هاتفاً يهتف به: «ما لهذا خلقت»، وهي ذات

العبارة التي روي عن ابن ادهم سماعها من جانب قربوس سرجه.

ويقال: إن ابن عربي استجاب لهذا الحافز وترك المجلس فلقي في الباب راعياً للسطان فأخذ منه ثيابه كما فعل إبراهيم ابن أدهم أيضاً، ثم هام على وجهه حتى وصل الى مقبرة المدينة. وهناك وجد قبراً قد انهدم وخسف فدخله، وبقي فيه أربعة أيام يذكر. وبعد هذا الزهد المفاجىء استمر ابن عربي في طريق التصوف حتى بلغ ما بلغ. وقد أشار ابن عربي إلى هذه الحادثة في فخر فقال: «فأقمت بتلك الجبانة أربعة أيام فخرجت بعدها بهذه العلوم كلها». والملاحظ في هذه الحادثة كلها عقد صلة بين الزاهد القديم والشيخ الأكبر في الاستقراطية والمجد ليكون شيخ الصوفية الأكبر مثل أميرهم الزاهد الأول.

وبعد الزهد تدرج ابن عربي في مقامات التصوف على المنهج التقليدي الذي يتبعه الصوفية في الاستغراق فترات محددة من حياتهم في مقام واحد من مقامات التصوف يتدرجون بعده في الاستغراق في مقام آخر أشق وأشد من الأول طلباً لرياضة النفس وتعويدها على الجلد والصبر والتركيز الروحي.

فذاع صيته في الأندلس والمغرب. وطلب للوظائف الحكومية وعرض عليه أن يكون موقعاً على المراسيم، ومنشئاً للرسائل ثم مربياً لأبناء السلطان في المغرب. غير أنه لم يطل به المقام في هذه الوظيفة التي قبلها إذ قامت البغضاء والحسد بينه وبين الحاشية والفقهاء كالأمر مع السهروردي في حلب فانسحب الى الأندلس حيث استزاد من التصوف والسلوك حتى طلب من جديد الى المغرب سنة ٥٩٧هـ فظل هناك تسعة أشهر بدأ بعدها رحلته الكبرى الى المشرق.

ودخل ابن عربي الحجاز حاجاً ومر بمصر وصادفته أحداث وصعاب بسبب شهرته وكاد له الفقهاء هناك غير أنهم لم يبلغوا منه مأرباً فأسرع الى الحجاز وحج من جديد وجعل مكة مركزاً له يعود اليه بعد سياحات قصيرة الى حواضر المشرق. وقد ذكر ابن عربي أنه زار الموصل.. في نحو سنة ٥٩٩هـ وبلغ بغداد سنة ٦٠١هـ. ثم زار حلب وبقي فيها زمناً قصيراً اتصلت أثناءه الصداقة بينه وبين الملك الظاهر سلطانها وبلغ به المطاف بلاد الروم واستقر في قونية فترة تزوج خلالها بوالدة الصوفي المشهور صدر الدين القونوي [ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، واتصلت الأسباب بينه وبين سلطانها وكانت بينهما رسائل. واستقر ابن عربي أخيراً في دمشق موقراً ممجداً، يمضي وقته في التأليف والبحث الى أن توفي فيها سنة ٦٣٨هـ/ ١٢٤١م ويقوم فيها الآن قبره والجامع الكبير الذي يحويه وقد أمر ببنائه السلطان سليم العثماني ويعد هذا البناء من آثار دمشق الكبيرة اليوم[1].

الطرق الصوفية

كان التيار الصوفي في الإسلام يتبنى اتجاهاً روحياً يحاول أن يجعل منه منهجاً تطبيقياً يتفاعل مع شتى

(١) قال وليد نويهض في بحث له عن ابن عربي: احتل مكانة عالية بين مريديه ولقب بشيخ العارفين وباتت له حلقة من التابعين في وقت عاد الصوفي الآخر ابن الفارض من مكة الى القاهرة بعد غيبة ١٥ عاماً من التأمل وقعد في قاعة الخطابة في الأزهر، واخذ الناس يقصدونه للزيارة والاستماع الى شروحه وقصائده الى حين وفاته سنة ٦٣٦ هجرية (١٢٣٩م) وهي السنة التي اتفق فيها على وفاة ابن عربي في دمشق (هناك من يذكر ٦٣٨ هجرية كالمؤرخ ابن كثير) ودفن في الصالحية عن ٧٦ سنة في مقبرة القاضي محي الدين بن الزكي في جبل قاسيون. وبرحيله انتهى طور مديد في مراحل الصوفية كان ابن عربي خير معبر عنه في سيرته واعماله بدءاً من قرطبة وانتهاء بدمشق، فقبله كانت الصوفية ممارسة وحركات رياضية تهدف الى تطويع الجسد في إنماط وتعابير لم تتجاوز حدود بعض الروايات والكتابات ومنثورات من الأدب والشعر وبعده تحولت الصوفية الى نظرية شاملة وحركة ذهنية تهدف الى تطويع العقل في نظام معرفي.

نجح ابن عربي في حياته وأعماله في نقل التصوف من كلام شعري ورياضات تطبيقية (الاجهاد) الى اجتهاد فقهي - فلسفي وتحويل الممارسة الى رؤية مختلفة للحياة والكون والوجود والإنسان.

نواحي الحياة الإسلامية. وقد حاول التصوف أن تكون له فلسفة تربوية تقوم على قطع العلائق في المجتمع وإعلاء الجانب المثالي على صورة تتمثل في الزهد الشديد المنظم.

من هنا حاول أوائل الصوفية أن يؤسسوا مدارس لهم لتعليم هذه الفلسفة على صورة عملية، ومن هنا قيل: إن أول رباط صوفي أنشيء في الرملة بالشام في منتصف القرن الثاني الهجري.

وانتقل الصوفية من إطلاق اسم الرباط على مدارسهم الى لفظ خانقاه الفارسي. وفي العصور الأخيرة أطلقت عليه كلمة الزاوية كما عند أصحاب الطريقة السنوسية. وكان البكتاشية يسمون هذه المراكز بالتكايا. وما يزال هذا الاسم يطلق على بعض المراكز الصوفية في الوقت الحاضر في المثابات الصوفية التركية والكردية، وفي ليبيا المعاصرة استعملت كلمة المنارة.

وينبغي الالتفات إلي أن لفظ رباط كان يطلق في البداية على المعسكرات والحاميات الإسلامية من البلاد المفتوحة، وهذا هو السبب في تخلص الصوفية في هذه التسمية بعداً بمشربهم عما يوحي به هذا اللفظ من نزعة عسكرية.

هذا هو الأساس التاريخي لمحاولة التصوف الاستقلال الفعلي عن أصحاب المدارس الفكرية الأخرى في المجتمع الإسلامي كالفقهاء والفلاسفة والمتكلمين؛ وعلى هذا الأساس نشأت الطرق الصوفية المتأخرة.

وقبل الانتقال الى هذه النقطة تنبغي ملاحظة أن التصوف حاول، ابتداءً من القرن الرابع الهجري، أن يخطط له أنماطاً ومظاهر وتقاليد تشكل طابعاً خاصاً يميز جماعة من الصوفية عن أخرى دون الالتفات الى الوجوه التربوية والاجتماعية. غير أن هذا الاتجاه غلبت عليه المدارس الصوفية التي تمثلت في الطرق فيما بعد. وقد حاول الصوفية قبل ظهور الطرق ان يتسموا بالفرق الصوفية؛ ونستطيع أن نربط أصحاب الاتحاد والحلول ووحدة الوجود من الصوفية بالتقسيمات الصوفية المتعلقة بالفرق ونجعل التطبيقات العملية التي نادى بها شيوخ التصوف اعتباراً من القرن السادس الهجري مباديء تكوّن ملامح الطرق الصوفية. وبمعنى آخر فإن ما يتصل المباديء النظرية من التصوف يندرج تحت اسم الفرق وما يتفرع عن التطبيقات العملية ينطبق على مفهوم الطرق، على أننا ينبغي أن نلاحظ أن الفرق قد توقف نموها إلا على صورة فردية تتمثل في آراء شخصية تلوح في كل فترة دون أن يكون لها خطر أو أهمية، على عكس الطرق التي صاغت القالب الذي ينصب منه تجمع الصوفية على صورة من الصور.

ـ نشأة الطرق الصوفية:

لقد وصفت هذه الطرق وأولها الطريقة القادرية المنسوبة الى الشيخ عبد القادر الجيلي (ت ٥٦١هـ/ ١١٦٦هـ) بالهيئات الصوفية المنظمة، واختلفت الآراء في بداياتها. وقيل في نشأة أوائلها: إن بعضها أسس قبل الغزو المغولي في أوائل القرن السابع الهجري [= الثالث عشر الميلادي] وإن كانت هذه الطرق قد تعددت وتشعبت منذ القرن الثامن الهجري [= الرابع عشر الميلادي] في جميع الاتجاهات من السنغال غرباً الى الصين شرقاً.

نماذج من الطرق الصوفية القديمة:

عل أن أول الطرق تاريخياً تنسب الى الشيخ عبد القادر الجيلي، وذكر أن لها أتباعاً في جميع أنحاء العالم ومنها الجزائر وجاوه وغينيا والهند ويوغوسلافيا والعالم العربي وغيرها. وتدل الدلائل التاريخية أن للدولة العثمانية دوراً بارزاً في نشر هذه الطريقة في أنحاء إمبراطوريتها الواسعة.

وبعد هذه الطريقة ظهرت الطريقة الرفاعية التي تنسب الى السيد أحمد الرفاعي (ت ٥٧٠هـ/ ١١٧٣م) وتتميز بقدرة أعضائها على القيام بأعمال غريبة كابتلاع الجمر وإمساك الأفاعي الحية وأكل الزجاج وخرق

أجسادهم بالمسلات والسكاكين.

تلت هذه الطريقة في الظهور الطريقة المولوية التي تنسب الى مولانا جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) وقد نزح أبوه من فارس هرباً من الزحف المغولي واتجه الى بلاد الروم، واستقر في قونية. وقد لاحظ الباحثون أن جلال الدين قد خرج عن المأثور من تقاليد الإسلام بإفراده للموسيقى مكاناً بارزاً في مراسم طريقته، وبتشجيعه الناس على اتخاذ الحرف، وبمخالطته لأمراء البلاط السلجوقي هناك حتى أدى ذلك بصوفية آخرين الى الثورة عليه واتهامه بالنزعة الارستقراطية والقيام في وجه الدولة التي يحالفها على صورة ثورة مسلحة قادها شيخ طريقة جديدة سمت نفسها بالطريقة البابائية نسبة الى شيخها: بابا إسحق الكفرسودي، وكفر سود قرية قرب حلب نزح منها.

وقد اشتقت من هذه الطريقة [= الطريقة البابائية] طريقة أخرى كان لها ذيوع عظيم في تركيا والبلاد الإسلامية الأخرى هي الطريقة البكتاشية المنسوبة الى محمد الخراساني الملقب بحاج بكتاش من رجال القرنين السابع والثامن الهجريين. وكانت الطريقة البكتاشية تختلف عن هذه الطرق جميعاً باعتمادها الكلي عل التشيّع في تكوين عقائدها. وقد خدمت هذه الطريقة الدولة العثمانية بصورة غير مباشرة وذلك بإدخالها أعداداً كبيرة من المسيحيين الى الإسلام وكان منهم زبدة الجيش العثماني الذي أطلق عليهم اسم الأنكشارية [= تعريب الينى جري بمعنى الجيش الجديد].

وكان لهذه الطريقة تكايا في كثير من البلاد الإسلامية وما زالت كذلك في تركية المعاصرة، جنباً الى جنب مع الطريقة المولوية، وكذا في يوغوسلافيا والبانيا وغيرهما[1].

والكلام يطول في الطرق الصوفية التي تنتشر اليوم في طول العالم الإسلامي وعرضه، ولكن لا بد من ذكر الحركة المهدية في السودان التي قادها الصوفي العلوي محمد أحمد بن عبدالله (١٢٦٠ ـ ١٣٠٣هـ/ ١٨٤٤ ـ ١٨٨٥م) في نهاية القرن الثالث عشر الهجري [التاسع عشر الميلادي]، وقد استطاع هذا الصوفي أن يحرر السودان من الاستعمار وأقام دولة سودانية وطنية وقام بإصلاحات دينية واجتماعية وألغى الرقّ.

ولا يمكن تجاهل الطريقة السنوسية التي أسسها علوي صوفي آخر هو محمد بن علي السنوسي الذي ولد في مستغانم في الجزائر عام (١٢٠٢هـ/ ١٧٩١م وتوفي سنة ١٢٧٦ ـ ١٨٥٩م) واستطاع أن يؤسس كياناً صوفياً سياسياً عسكرياً فقهياً حضارياً بمفرده بعد قيامه بسياحة طويلة في العالم الإسلامي كله.

ومن الطرق الصوفية التي تنتشر في افريقيا على الخصوص الطريقة التجانية التي أسسها في المغرب الصوفي العلوي الآخر أحمد بن محمد التجاني (١١٥٠ ـ ١٢٣٠هـ/ ١٧٣٧ ـ ١٨١٤م) وأقام كيانها على قاعدة ثقافية متحررة استطاعت أن تجذب إليها الكثير من التجار والبرجوازيين وأتباع المذاهب الفقهية المختلفة؛ حتى لقد سميت بالطريقة الإبراهيمية نسبة الى إبراهيم عليه السلام أبي الأنبياء.

وبقطع النظر عن كثير من الطرق التقليدية الأخرى، كالنقشبندية التي تنتشر في آسيا الوسطى وتمتد غرباً الى الشرق العربي وشمالي افريقية، والطريقة الشاذلية التي تصل الى مصر من أصقاع شمالي افريقية، والطريقة الرفاعية التي تتفرع منها الطرق الأخرى التي تمارس الرياضات الخارقة للطبيعة كالطعن بالسلاح وشرب السموم والدخول في النار وما الى ذلك كالطريقة الكسنزانية في العراق والأسمرية في ليبيا، نقول: بقطع النظر عن هذه الطرق.

فإنه لا يقتصر واقع التصوف اليوم على الطرق الصوفية وأشباهها وإنما سجل تاريخ التصوف الشكل الفردي الفلسفي له المتمثل باستمرار حمل كثير من الأفراد لفكرة وحدة الوجود كعبد الغني النابلسي (ت

---

(١) راجع بحثاً مفصلاً عن البكتاشية في مادة الموصل (ج).

١٠٥٠هـ/ ١٧٣٧م). والبطل الجزائري الكبير عبد القادر ابن محيي الدين الحسني (١٢٢٢ ـ ١٣٠٠هـ/ ١٨٠٧ ـ ١٨٨٣م) صاحب كتاب «المواقف في التصوف». ويمكن اعتبار محمد إقبال (١٢٨٩ ـ ١٣٥٧م/ ١٨٧٣ ـ ١٩٣٨م) صوفياً من طراز جديد وأصيل يتمثل في فلسفة الذات التي حاول فيها أن يجمع بين الفكر التطبيقي المجرد على صورة أقرب الى التصوف، وحاول أن ينفذ الى أعماق الذات الإنسانية على الأسلوب الصوفي ويخضعها لبرنامج يزيل عنها تراكم السنين ويصفيها من أشكال النقص الموروثة.

د. كامل الشيبي

هل للحلاج نزعة شيعية؟

اختلفت الأقوال في (الحلاج) وقد ورد ذكره فيما تقدم. وفي هذا البحث الذي كتبه الأستاذ عبده وازن وهو يقدم لديوان الحلاّج يرى القارئ ما قِيل عن عقيدة الحلاّج.

ومن بين ما قِيل في ذلك: الجزم بتشيع الحلاّج. ونحن هنا نعرض هذه الأقوال كما أوردها الأستاذ وازن، نعرضها على تباينها:

لم يُتَّهم شاعر ومتصوّف مثلما اتُّهم الحلاّج في حياته وبعد مماته. والخلاف الذي قام حوله وحول قضيّته ومبادئه لم يُحسم حتّى الآن. وهو لن يُحسم، على ما يبدو، نظراً إلى الالتباس الذي يكتنف شخصيّة الحلاّج ومواقفه. وما برح الكُتّاب والباحثون يختلفون عليه، حتّى وإن أجمعوا كلّهم على ريادته في حقل التصوّف، وعلى فرادة تجربته وأصالتها وعلى عمق دعوته وجرأتها؛ كما يسعى البعض إلى إن يُسبغ عليه مواصفات تجعله ينتمي إلى فئة دون أخرى، وإلى مذهب دون آخر. ولطالما قُرئ الحلاّج قراءة شيعيّة صرفة وقراءة سنيّة صرفة. ولطالما قِيل إنّه زنديق ومجوسيّ وقرمطيّ، وباطنيّ وإسماعيليّ، وإنّه من دعاة الحلولية والألوهة ووحدة الوجود وسواها. . ولم يتوانَ بعضُ المستشرقين عن قراءته قراءة مسيحيّة انطلاقاً من بعض نصوصه ومن مأساة صلبه، ولكن من دون أن ينكروا إسلامه، وقرأه البعض قراءة توحيديّة، والبعض قرأه على ضوء وحدة الأديان نظراً إلى اعتباره «الأديان فرعاً لأصل واحد». وكفّر البعض الحلاّج وأسقط عنه صفات العرفان والحكمة والإيمان، نظراً إلى شهاداته التي ذاعت وأبرزها قوله: «أنا الحقّ»، ودعوته إلى الكفر حين قال: «كفرت بدين الله. . . ». غير أنّ الكفر الذي قال به الحلاّج ليس فيه من الكفر إلاّ ظاهره، أمّا باطنه فإيمان شديد. وقد ورد في أخبار الحلاّج قوله: «ليس على وجه الأرض كفر إلاّ وتحته إيمان. . . ». ولعلّ الاختلاف الذي لم يُحسم حول الحلاّج هو الذي جعل منه شخصية غنيّة ومثيرة للجدل وقابلة للتأويل والاجتهاد.

وقد بدا الحلاّج متناقضاً في بعض مواقفه المعلنة، ولكن مَنْ يُنعم النظر في تلك المواقف يعلم أنّ تناقضه ظاهريّ لا جوهريّ. فهو عاش ما قال ونادى به، ولم يقل ويُنادِ إلاّ بما كان على قناعة تامّة به. وبات الحلاّج، من كثرة ما كيلت له التهم، شخصاً غامضاً في نظر العامّة. أمّا الذين أجادوا قراءته فعهدوا فيه مثالاً راقياً للمتصوّف الذي تخلّى عن كلّ شيء وزهد في العالم، ولم يعرف إلاّ أن يحبّ بارئه حبّاً كلّيّاً. ولكنّ الحلاّج المتصوّف والمنقطع إلى الله كان صاحب دعوة إصلاحية أيضاً. فهو لم يُطقِ الظلم والفساد اللّذين كانا يعيثان خراباً في المجتمع والحياة، فراح يدعو إلى إحلال الحقّ والعدل مُستوحياً المبادئ التي نشأ عليها. ولعلّ صورته الإصلاحية هي التي جرّت عليه وبال التهم، وقادته إلى السجن، فإلى المحاكمة فالموت صلباً.

أتُّهم الحلاّج إذاً بما قُيّض لأعدائه أن يتّهموه به، وأبرز التهم كانت القرمطية التي كانت «تهمة العصر» كما يجمع الرواة والمؤرّخون. والتهمة هذه عاقبتها وخيمة جدّاً إذ تجمع بين الاتّهام السياسيّ والاتّهام الدينيّ. والقرامطة هم من الفِرق التي انشقّت عن الشيعة المغالية، وتركّزت حركتهم بعد اندلاع ثورة

الزنج في جنوب العراق. وتمكّن القرامطة من تأسيس دولة مستقلّة عن الخلافة العبّاسيّة مركزها بعض مناطق الخليج الفارسيّ. وراح القرامطة يناوشون السلطة فأغاروا على طرق مكّة حتّى تمكّنوا من احتلالها، ومنها حملوا الحجر الأسود. ولم ينكفئ القرامطة إلاّ بعد قرابة مئة عام على قيام حركتهم، لكنّ مبادئهم السياسيّة والدينيّة استمرّت ضمن توجّهات الدولة الفاطمية[1]. ويسوق الكاتب المصريّ عبدالقادر محمود في كتابه الفكر الإسلامي والفلسفات المعاصرة[2] معلومة عن كتاب أرسله الحلاّج إلى شاكر بن أحمد يقول فيه:

«اهدم الكعبة وابنها بالحكمة حتّى تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين».

ولا يتوانى الكاتب المصريّ عن المقارنة بين هذا القول المنسوب إلى الحلاّج وبين الدعوة القرمطيّة التي انتهت بنقل الكعبة متّهماً الحلاّج بالمضيّ في مخطّطه «المتمرّد والثائر». وقد فاته ما دعا إليه الحلاّج نفسه ممّا سمّاه بـ«الحجّ المعنويّ» وهو يندرج في إطار نظرته الخاصّة إلى الفرائض والشعائر، وكان يعتبرها مجرّد وسائط يمكن تجاوزها للوصول إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها. وهذا ما سيتوضّح لاحقاً لدى التطرّق إلى مفهوم الحلاّج للفرائض.

كان من الطبيعيّ أن يُجمع الكثيرون من الباحثين على أنّ الحلاّج كان على اتّصال سرّيّ بالقرامطة. ولا يعتبر الباحث اللبنانيّ الدكتور سامي مكارم الأمر مُستهجناً، إذ ليس من الغريب في نظره أن يتّصل الحلاّج بحركة الزنج، وحركة القرامطة تالياً، بل هو يرجّح اتّصاله بالحركة القرمطية. ويرى مكارم في كتابه الحلاّج في ما وراء المعنى والخطّ واللون[1] أن سلوك الحلاّج ونهجه الفكريّ وروحه الثوريّة ودعوته الإصلاحية السياسية والاجتماعية كانت مشابهة جميعها لنهج القرامطة وروحهم الثوريّة، ودعوتهم إلى تغيير النظم الاجتماعية والسياسية. ويرى مكارم أنّ الصلة بين فكر الحلاّج والعقيدة الفاطمية الإسماعيلية كانت وثيقة[2]. لكنّ التهمة القرمطية لم تتلبّس الحلاّج كلّياً حتى وإن قادته في محاكمته الأولى إلى أن يُعرض مصلوباً ثلاثة أيّام، وأن يُدخل السجن فترة.

ولكن حتى المستشرق لويس ماسينيون لم يتمكّن من إثبات «التهمة» عليه أو من نفيها نفياً قاطعاً. وكذلك لم يستطع ماسينيون أن يجزم بانتماء الحلاّج إلى التشيّع أو عدم انتمائه إليه، على ما يتّضح من دراسته الشهيرة «بحث مسرى السيرة: حال الحلاّج ـ شهيد التصوّف في الإسلام» حيث يستعرض تأثّراته الشيعية وسلوكه السنّيّ.

غير أنّ قراءة ماسينيون للحلاّج لن تنحصر في وجهة معيّنة، فهو لن يلبث أن يقرأ مأساته وآلامه على ضوء تجربة المسيح من غير أن ينفي عنه سنّيّته ونزعته الشيعيّة، ومن غير أن يسبغ عليه أيّة صفة مسيحية ثابتة؛ بخلاف ذلك نراه يتبنّى التفسير الإسلاميّ للبيت الشهير الذي يقول الحلاّج فيه:

«على دين الصليب يكون موتي
ولا البطحا أريد ولا المدينه»

وإن سعى ماسينيون إلى التخفيف من تَشَيُّعِ الحلاّج

(١) يخطىء الكاتب في هذا القول، فالدولة الفاطمية قابلت القرامطة وقاتلوها ولا صلة المبادئ السياسية والدينية بين القرامطة والفاطميين، بل بينهما العداء والتباين .(ح).

(٢) د. عبد القادر محمود، **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث**، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص ٧٦.

(١) سامي مكارم، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخط واللون**، منشورات رياض الريّس، ١٩٨٩، ص ٢١.

(٢) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩، ج٢، ص ٧٠.

(٣) إذا صحّ أن نهج الحلاج مشابه لنهج القرامطة في رأي الكاتب فإن ذلك يناقض قوله أن الصلة بين فكر الحلاج والعقيدة الفاطمية الاسماعيلية كانت وثيقة لما ذكرناه من التناقض والتباين بين القرامطة والفاطميين.

وتَقَرْمُطِهِ فإنّ بحّاثة آخرين وسموه بالتشيّع، إمّا جهاراً وإمّا مواربة. فأحمد أمين قال عنه حرفيّاً: «وكان شيعيّاً إماميّاً»[(١)]، أمّا كامل مصطفى الشيبيّ فاعتبر أنّ الحلاّج اتّجه إلى الشيعة الإثني عشريّة إبّان محنة الغيبة الصغرى للمهديّ عندهم، بُغية التحالف معهم وإشراكهم في حركته التي تحقّق له أهمّ ما يصبون هم إليه، وهو إسقاط الدولة العبّاسية[(٢)]. وينقل الشيبيّ عن المقدسيّ أنّ الحلاّج ذكر في كتاب له أسماء الأئمّة الإثني عشر، بدءاً من عليّ وانتهاءً بالمهديّ. لكنّ الشيعة الإثني عشرية أعرضوا عنه بحسب بعض المصادر الشيعية[(٣)]، واتّهموه بمنازعة رؤسائهم على الزعامة الدينية والقيادة المذهبية. وتسأل قمر الكيلانيّ في كتابها في التصوّف الإسلامي:

«ولكن هل كان الحلاّج في حقيقته شيعيّاً؟»

وتُجيب أنّها لا تدري ما حقيقة الأسرار الّتي أحاطت بحياة هذا «الصوفيّ الكبير»[(٤)]. وكان من السهل حينذاك الربط بين التشيّع والتصوّف؛ فالتشيّع أثّر كثيراً في المتصوّفة وفي فكرهم وقد أخذ هؤلاء من التشيّع نظريات جمّة.

وواقع الحال أن الحلاّج أتُّهم بالعمل مع العلويّين على قلب النظام. ورأى البعض أن اتّصاله بالعلويّين كان من أجل القيام بحركة مشابهة لحركة الزنج ولتأسيس دولة كالدولة الزيديّة في طبرستان[(٥)].

ويرجّح البعض أنّ الحلاّج حمل اسمَيْن على غرار دعاة الإسماعيلية، الأوّل هو الشائع والمعروف، والثاني هو السرّيّ أو الحركيّ المحصور ضمن الجماعة. وينقل الشيبيّ عن مسكويه في كتابه تجارب الأمم أنّ الحلاّج كان يحمل اسماً سرّيّاً هو محمّدبن أحمد الفارسيّ، استدلالاً على نزعته الإسماعيلية.

ظلّ الحلاّج طوال حياته وبعد مماته ضحيّة سوء التأويل، وإن دافع عنه بعضُ مريديه وبعض الباحثين، فإنّ البعض من الذين عرفوه وكتبوا عنه لم يحسنوا فهمه ولا استيعاب تجربته، فراحوا يطلقوا عليه أحكاماً عشواء، فقال عنه الصوليّ إنّه:

«جاهل يتعاقل وغبيّ يتبالغ وفاجر يتزهّد»[(١)].

وكفّره بعض المتكلّمين وجزم بعضُهم أنّه على مذهب الحلولية، ونسبه القاضي أبو بكر محمدبن الطيّب الأشعريّ إلى «معاطة الحيل والمخاريق». ورأى فيه ابن النديم:

«جاهلاً مقداماً جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم يروم انقلاب الدول»[(٢)].

وأتُّهم بالسحر والشعوذة. وصنّفه البعض تحت خانة «الزندقة الصوفية» واعتبره من أشهر المتصوّفين الزنادقة[(٣)].

أمّا أطرف ما وُصف به الحلاّج فهو ما أورده أحمد أمين قائلاً عنه:

«كان حادّ المزاج، غريب الأطوار يشبه الناس الّذين عندهم هستيريا»[(٤)].

*

عُرف عن الحلاّج أنّه حجّ إلى مكّة ثلاثة مرّات، وأنّه كان يصوم رمضان كاملاً، وكان في عيد الفطر يكتسي بالأسود ذاك أنّه «لباس من يُردّ عليه عمله»[(٥)].

---

(١) كامل مصطفى الشيبيّ، **شرح ديوان الحلاّج**، ص ٢٨.

(٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٨، وتحديداً الهوامش.

(٣) قمر كيلاني، **في التصوّف الإسلامي: مفهومه وتطوّره وأعلامه**، دار مجلّة شعر والمكتبة العصرية، بيروت ١٩٦٢، ص ١١٠.

(٤) راجع: الشيبيّ، **شرح ديوان الحلاّج**، ص ٢٦.

(٥) **أدب الزهد في العصر العباسي...**، مرجع سابق، ص ٣٢٩.

(١) ابن النديم، **الفهرست**، ص ٢٨٣.

(٢) راجع: **الشعوبية والأدب: أبعاد ومضمونات**، مرجع سابق، ص ١٢٨.

(٣)**ظهر الإسلام**، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٦٩.

(٤) راجع**أخبار الحلاّج** ص ٢٤؛ كذلك: Massignon, «Étude sur une coueba...», op. cit., p. 170.

(٥) Massignon, «Étude sur une coueba...», op. cit., p. 170.

ومكث في مكّة عاماً للعمرة في حرم البيت صائماً وصامتاً. وقد انطلق ماسينيون من هذه المعطيات ليؤكّد أنّ الحلاّج كان «ذا نزعة سنيّة دائمة»[١] على الرغم من اعترافه بأنّ «الشريعة الإسلامية تصرّ على أنّ الألوهيّة يتعذّر بلوغها»[٢]، وقد أكّد عددٌ من الباحثين أيضاً سنيّة الحلاّج، منطلقين بدورهم من أقوال وعبارات فاه بها وهي، بحسب محمد جلال شرف «تجعلنا ننسبه إلى الطائفة التي تمثّل التصوّف السنّيّ الحقيقيّ النابع من القرآن والسنّة»[٣]. ولا يلبث شرف أن يعترف بأنّ الحلاّج انحرف عن الطريق السنّيّ لكثرة ما خالط الناس في الدول التي زارها، لكنّه عاد في المرحلة الأخيرة من حياته، (وهي المرحلة التي حصلت فيها محاكمته)، عاد إلى مذهبه السنّيّ مرّة أخرى «خشية أنْ يأخذه سيف الشرع». ويتذرّع شرف بما لفظه الحلاّج لدى محاكمته ونقل عنه في معظم تراجمه، ليؤكّد أن الحلاّج كان من الذين قالوا بتفضيل الخلفاء الأربعة وبقيّة العشرة من الصحابة. ويقرن شرف بين موت الحلاّج شهيداً وموت عثمان بن عفّان وهو يقرأ القرآن والمصحف بين يديه. فالحلاّج لم يمت إلاّ بعدما صلّى ركعتين وتلا آيات من القرآن. وذكر ابن خلّكان احتجاج الحلاّج لدى محاكمته:

«فقال لهم الحلاّج: ظهري حمى ودمي حرام وما يحلّ لكم أن تتقوّلوا عليّ ما يبيحه (الدين) وأنا اعتقادي الإسلام ومذهبي السنّة وتفضيل الأئمّة الأربعة الخلفاء الراشدين وبقيّة العشرة من الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ ولي كتب في السنّة موجودة في الورّاقين فالله الله في دمي، ولم يزل يردّد هذا»[٤].

ويعتمد بعض المدافعين عن سنيّة الحلاّج بعض ما ورد على ألسنة العلماء والفقهاء والمؤرّخين والرواة فقد

(١) **المرجع نفسه**، ص ١٧١.
(٢) **دراسات في التصوف الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٣٥٧.
(٣) **وفيات الأعيان**، القاهرة ١٩٤٨، الجزء الأوّل، ص ٤٠٦.
(٤) **أخبار الحلاّج**، مرجع سابق، ص ١٠٦.

قال عنه ابن سريح مثلاً:

«إنّي أراه حافظاً للقرآن عالماً به ماهراً في الفقه عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل»[١].

وقال عنه النصرأباذي:

«إن كان بعد النبيّين والصدّيقين مُوَحِّد فهو الحلاّج»[٢].

ويرجع بعضُ المدافعين عن إسلام الحلاّج إلى ما نُقل عن لسانه هو، ومنه ما ورد في أخبار الحلاّج من مثل قوله:

«إنّ الله ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقِدمه، متوحّد عمّن سواه بربوبيّته، لا يمازجه شيء ولا يخالطه غير ولا يحويه مكان ولا يدركه زمان ولا تقدّره فكرة ولا تصوّره خطرة ولا تدركه نظرة ولا تعتريه فترة»[٣].

ولا إخال أحداً قال في البارئ ما قاله الحلاّج في وصفه هذا، فهو ينمّ عن إيمان عميق وإلمام نافذ بالشأن الربّاني. ويرد في أخبار الحلاّج أيضاً ما قاله أحمد بن فاتك على لسان الحلاّج:

«من ظنّ أن الإلهيّة تمتزج بالبشريّة أو البشريّة بالإلهيّة فقد كفر. فإنّ الله تعالى تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم فلا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه بشيء من الأشياء، وكيف يتصوّر الشبه بين القديم والمحدث»[٤].

ويجب التوقّف عند تزكية القشيريّ، (المعروف باتّجاهه السنّيّ)، للحلاّج، إذ ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنّة في مستهلّ رسالته درءاً لأيّة تهمة قد تكال له[٥].

(١) **تاريخ بغداد**، مرجع سابق، الجزء الثامن، ص ١٢١.
(٢) **أخبار الحلاّج**، مرجع سابق، ص ٢٩.
(٣) **المرجع نفسه**، ص ٤٧.
(٤) **الرسالة القشيرية**، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٤.

ومن يرجع إلى ما قال الحلاّج عن «النور المحمّديّ» وتفرّد به، يتبيّن أيّة منزلة يتبوّأ الرسول في نظر «شهيد الحقّ». فالنور المحمّدي هو نور قديم منه انبعثت جميع أنوار النبوّة[1]. ويرى الحلاّج في نظريّته هذه أنّ للنبيّ محمّد صورتين: صورته نوراً أزليّاً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ومنه انبثق كلّ نور وعرفان، فهو إذاً مصدر الخلق جميعاً، ومنهم آدم ولو كان هو الأب في الزمان، وصورته نبيّاً مرسلاً وكائناً محدثاً وجد في زمان ومكان محدودين وأدى رسالة النبوّة، ولو لم يُرسل محمّد لما اكتملت الحجّة على جميع الخلق. ويقول الحلاّج في كتاب الطواسين ما حرفيّته:

«سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاور السّرج وساد. قمر تجلّى من بين الأقمار (. . .) سمّاه الحقّ أُمّيّاً لجمع همّته وحرميّاً لعظم نعمته ومكّيّاً لتمكينه عند قربته (. . .) أنوار النبوّة من نوره برزت وأنواره من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القدم، سوى نور صاحب الحرم. قمّته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم والشيم. . .»[2].

ولا يقول الحلاّج بقدم النور المحمّديّ حتّى يعترف، بحسب المستشرق نيكولسون، أنه يجد في عيسى المثال الكامل الذي وصل إلى مقام القربى كما سيرد لاحقاً. ولا يجاهر الحلاّج بإسلامه ويصوم ويحجّ إلى مكّة حتّى يقول لاحقاً بالحجّ المعنويّ ويدعو إلى تخطّي الشعائر والفرائض إلى الحقيقة الإلهية ولا ينادي بالإيمان حتّى ينادي بالكفر، («كفرت بدين الله. . .»).

ترى هل كان الحلاّج على حالٍ من التناقض والانفصام أم أنّه كان يعيش صراعاً داخلياً يدفعه حيناً إلى القول بأمر وحيناً إلى نفيه؟ أم هي حال السكر الصوفيّ تحفزه على قول ما لا يجرؤ على قوله عادة، ثمّ حين يصحو ينسى ما قال وينقضه؟ وهل كان إشهاره سنّيته حين محاكمته مجرّد ردّة علنية خوفاً من السيف المسلّط فوق رأسه، كما قال البعض؟ وهل ينفي قوله في إحدى قصائده: «أنا سرّ الحقّ ما الحقّ أنا» عبارته الشهيرة «أنا الحقّ» التي هزّت أهل الشرع والتصوّف؟ وهل ينفي اعترافه أن قلبه خالٍ من أيّ أمر سوى التوحيد[1] قوله السابق الذي يشي بالحلول وطالما اتُّهم به وهو: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»؟ وإذا عدنا إلى بعض ما سيق على لسانه في أخبار الحلاّج لألفيناه يناقض ما قاله في بعض قصائده حتّى ليصحّ حكم الغزالي في كون ما يقوله هو «من فرط المحبّة وشدّة الوجد».

غير أن الحلاّج قد يبدو متناقضاً في نظر من يقرأه قراءة أفقيّة أو «خارجيّة». أمّا من يقرأه قراءة عميقة وباطنية فيدرك أنّ تناقضه ظاهريّ وعرضيّ وليس جوهريّاً. فحالات الوجد والسكر الّتي حملته إلى مراتب الحلول والفناء والتجلّي لا تتباين مع حالات الوعي والتأمّل الّتي كان يحياها أيضاً، إلاّ تبايناً ظاهريّاً. فالحلاّج واحد حتّى في أقصى انفصامه الذي ليس هو بانفصام. ولعلّ الاختبار الروحيّ العظيم الذي كابده في حياته وفي محاكمته وصلبه أضحى هو الجوهر الّذي لا تضاهيه التفاصيل كي لا أقول الأجزاء. وقد انصهر الحلاّج في نار تجربته حتّى بات أقوى من أن يشمله أيّ حكم أو تصنيف. وحالته النورانية التي أُنعم عليه بها ساعدته على تجاوز التناقضات نفسها. وكذلك أعانه عذابه الروحيّ على تخطّي العذاب العابر ليصل إلى

---

(١) نيكولسون، **في التصوّف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٣٤.

(٢) **كتاب الطواسين**، تحقيق بولس نويا، الطبعة الجديدة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٢، «طس السراج»، الفقرات ١ و٦ و٧. ويمكن مراجعة النسخة التي حقّقها ماسينيون وصدرت عن مكتبة بول غوتنر، باريس ١٩١٣، ص ٩ ـ ١١.

(٣) يقول:

«وَظَنّوا بي حُلولاً وَاتّحاداً
وَقَلبي مِنْ سِوى التّوحيدِ خالِ»

(١) أوائل المقالات. .

الخلاص عبر الشهادة مفتدياً حتّى أولئك الذين عذّبوه وقتلوه.

عبده وازن

ونقول: اختلفت أقوال علماء الشيعة الأقدمين في الحلاّج؛ فقد عدّ العلاّمة الحليّ الحسن بن المطهر في الخلاصة الحلاّج من المذمومين فقال:

ومنهم الحسين بن منصور الحلاّج[1].

والسيد نور الله التستري في (مجالس المؤمنين)، واللاهجاني في (محبوب القلوب) أثنيا على الحلاّج وأمعنا في إطرائه والثناء عليه وانزلاه المنازل العالية[2].

وقد نشر الكاتب الإيراني (منصور جغتائي) ما قال إنه رأي الشيخ المفيد في الحلاّج، متطرقاً إلى رأي غير الشيخ المفيد من علماء الشيعة في التصوف. والكاتب نفسه لا يجزم بأن الكتاب الذي ورد فيه رأي الشيخ المفيد، لا يجزم بأنه للشيخ المفيد، لذلك فإن هذا الرأي يظل موضعاً للشك.

على أنه لابد من الاعتداد برأي السيد نور الله التستري، وهو من هو في المقام العلمي الشيعي الرفيع، وكذلك القول في اللاهجاني..

قال منصور جغتائي ما تعريبه:

رأي في الحلاّج منسوب للشيخ المفيد

محمد بن محمد بن النعمان المفيد، المعروف بابن المعلم (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) هو أحد العلماء الكبار في القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس. وكان ذانك القرنان من أهم المراحل في تاريخ التصوّف، وقد شهد ذلك العصر شخصيات كبيرة قاموا بنشر عقائدهم وأفكارهم وطرقهم.

إن زهد بعض المتصوفين وسيرتهم الحسنة ونظمهم وانضباطهم كان من دواعي تجمع الناس عندهم والالتقاء في مجالسهم، متزكين متعلمين. ومن تلك المجالس ما كان يسمى بالخانقاه في خُراسان والعراق وفارس، الخانقاه الذي كان له نفوذه، بين الناس. ولكن غالباً ما كان الخلاف يبرز بين فقهاء المذاهب المختلفة والمتصوفة فيؤدي إلى تهديدهم وإيذائهم وقتلهم.

وقد تحول التصوف خلال أربعة قرون بشكل تدريجي من حالة الزهد والتعبد إلى قالب خاص، وثبت واستقام عليه. فصوفية القرن الرابع تصدّت لمهام شرح وتفعيل آداب الطريقة ورسومها، وكيفية السير والسلوك ومراحل ومنازل السالك، وقسّموها إلىٰ مراحل أطلقوا عليها اسم (المقامات) وأضحىٰ على كل سالك أن يطوي هذه المقامات ليصل إلى الحقيقة، وليكون فانياً في الله.

وفي هذه الفترة شهدت البلدان الإسلامية كثرة في مراكز التصوّف (الخانقاه) وخاصة في إيران، ففي نيشابور وحدها كانت هناك عدة مراكز للصوّفية في أوائل القرن الخامس كالكرامية في خُراسان. وفي منطقة ماوراء النهر أيضاً كانت هناك عدة مراكز يأوي إليها مرتدو الجبة الصوفية. ففي عهد (الهجويري) كان في خُراسان وحدها ثلاثمائة من كبار مشايخ الصوفية، ولكل واحد منهم أسلوبه الخاص في التصوّف. وفي أيام (المقدسي) ظهرت جماعة من الصوفية في شيراز.

ولما كان الصوفيون لا يعتقدون بالعلوم الظاهرية، ويجدونها غير كافية للوصول إلىٰ اللّه؛ لهذا كانوا دوماً يعيشون حالة الإنكار والصراع مع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وكانوا لا يعتنون بالكتب خشية أن يشغلهم علم القال عن علم الحال. حتى أنهم كانوا يهتمون أحياناً بإتلاف الكتب، ويقولون: (بدا من هذا الأمر كسرُ المحابر، وتمزيق الدفاتر، ونسيان العلوم).

ونقل كتاب (أسرار التوحيد) عن أحوال (أبو سعيد أبو الخير) والمؤامرة الكبرى التي حيكت ضده في نيسابور من قبل أئمة الفقه هناك فقال: (عندما أتى الشيخ أبو سعيد ـ قدس الله روحه العزيز ـ إلى نيسابور،

---

(١) خلاصة الأقوال: ٢٧٤.

(٢) مجالس المؤمنين: ٢/ ٣٦ ـ ٣٩.

وبدأ بمجالسه، أقبل عليه الناس، واجتمع حوله كثير من المريدين. . . فكان يرتقي المنبر، وينشد الشعر، ولا يذكر شيئاً من التفسير والأخبار، ويستمع ويرقص، ويُرقص الشبان. . . ولولا تدارك الأمر، لكانت الفتنة ستظهر عن قريب. فنقل الأمر إلى (غزنين) وعهد به إلى سلطان (غزنين) فأجاب ذاك بأن يجتمع أئمة الفريقين الشافعي والحنفي، وأن يتفحصوا وضعه، وأن يجروا بحقه ما تقتضيه الشريعة.

الردود التي كتبت على الصوفية:

أكثر علماء الشيعة القدماء والمتأخرين ذموا الصوفية، وكتب بعضهم كتباً في الردّ عليهم. مثل: علي بن بابويه وكذلك الشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، والعلاّمة الحلّي، والشيخ الشهيد، والشيخ علي في كتاب (المطاعن المجرمية) وابنه الشيخ حسن في كتاب (عمدة المقال) والشيخ جعفر محمد الدوريستي في كتاب (الاعتقاد) وابن حمزة في العديد من كتبه، والملا أحمد الأردبيلي في كتاب (حديقة الشيعة) والملا محمد باقر المجلسي في كتاب (عين الحياة) والملا محمد طاهر القمي في كتاب (تحفة الأخبار) إضافة إلى الكثير من علماء الشيعة الآخرين الذين كتبوا ردوداً مختلفة على هذه الفرقة.

فالفقهاء والمتشرعون بمعظمهم اعتبروا أن طريقة الصوفية تستحق النقد، أو في الحد الأدنىٰ حالة المبالغة التي يبديها الصوفيون. وقد طعن على هذه الفرقة جار الله الزمخشري (م٥٣٧هـ) الذي كان من أكابر علماء السنّة، طعن عليهم في كثير من مواضع (الكشاف).

ويقول صاحب السهام المارقة: (حقاً أن علماءنا وعلماء السنّة قد كتبوا ردوداً كثيرة على هذه الجماعة، وشنعوا على طريقتهم وعقيدتهم في كتبهم المتعددة. . . فمن علماء السنة الطيبي في شرح المشكاة، وكذلك السيمري، والسيوطي، وأبو بكر الفارسي وغيرهم. ونقل بعضهم أن مذهب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة السنة يقولون ببطلان طريقة الصوفية).

وأكد صاحب كتاب الإثنا عشرية على إجماع الشيعة على بطلان مذهب التصوف فقال: (إجماع الشيعة الإمامية، وإطباق جميع الطائفة الإثني عشرية على بطلان التصوف، والردّ على الصوفية من زمن النبي ﷺ إلىٰ قريب من هذا الزمان، وما زالوا ينكرون عليهم تبعاً لأئمتهم في ذلك.

وهناك كم هائل من الردود الهامة والكثيرة الأخرى على الصوفية غصت بها مختلف الكتب.

كتاب الرد على أصحاب الحلاّج:

النجاشي نسب هذا الكتاب إلى الشيخ المفيد. وصاحب (الذريعة) يرى ذلك أيضاً فيقول: وجدت في فهرس المكتبة الوطنية بطهران ضمن المجموعة (ش ١٢٧٦/ ٤) ملحقات لكتاب (الدر المنثور من المأثور وغير المأثور) يقول فيها: نجد في هذه الملحقات رسالة (الرد على أصحاب الحلاّج) التي لم تُطبع حتى الآن، وعند مراجعة النسخة الخطيّة وجدنا أن الشيخ علي حفيد الشهيد الثاني قد كتب: لقد وجدت عدداً من الأوراق المتفرقة لرسالة الردّ علىٰ أصحاب الحلاّج المنسوبة إلى الشيخ المفيد، فنقلت عدة روايات من تلك الرسالة.

وتحدثت باقي الفهارس عن هذه النسخة حيث: ذكر سزغين في ج١ ص ٥٥١ من الأصل الألماني وفي ج٣ ص ٣١٣ من الترجمة العربية في مؤلفات الشيخ المفيد رد الصوفيين وقال: يوجد في المكتبة الأصفية في حيدرأباد الهند رقم ٦٠٤ كلام كما في فهرستها ٢/ ١٣٠٤ وحكىٰ عن (بروكلمن) أنه ذكر أيضاً برقم ٢٢ فلعله هو هذا الكتاب.

الشيخ حسن ابن المحقق الكركي نقل عن والده أن الشيخ المفيد كتب كتاباً مفصلاً يشتمل على الأدلة العقلية والنقلية في مذمة الصوفية وبطلانها وكفرها وطغيانها.

وحرر علماء الشيعة كتباً كثيرة في الرد على الصوفية، منها: كتاب الشيخ المفيد في الرد على

أصحاب الحلاّج. وقد ذكرت مصادر أخرى هذا الكتاب منسوباً إلى الشيخ المفيد.

لكني للأسف لم أتمكن من العثور على النسخة الخطية لهذا الكتاب، ولكني وجدت كتباً أخرى تحدثت عن الصوفية، ناقلة أقوال الشيخ المفيد في الرد على الصوفية من كتاب (الرد علىٰ أصحاب الحلاّج) أنقل فيما يلي مقاطع من هذه الأقوال:

أقوال الشيخ المفيد في الرد على الحلاج والصوفية(١):

حتى الآن جرى كلام كثير حول أوضاع الحلاّج وأحواله وكانت الأخبار والآراء التي تناولته تبدو غريبة ومتناقضة إلى حد يُتصور معه أحياناً وجود عدة أشخاص باسم الحلاّج، وإن ما كتب عنه هو خلط بين أحوال تلك الشخصيات المتعددة. ففي خضم هذه التناقضات المدهشة نجد بعضهم قد سما به نحو العرش الأعلى، بينما اعتبره البعض الآخر ملحداً وكافراً. واعتبره غيرهم من السحرة والمشعوذين، وجعله آخرون من أولياء الله).

والسبب الرئيسي لاختلاف أئمة الدين مع الحسين بن منصور ـ الحلاّج ـ كان أمراً أساسياً وهو إشاعة فكر الوحدة الوجودية التي أنتجت عند بعض الصوفيين فكرة ظهور الله وتجلّيه في كل شيء، ومن ذلك تجلّيه في أشخاصهم بالذات، وخاضوا في ذلك كثيراً. وكان التفوه بهذا الأمر سبباً لتكفيرهم، وكان الحلاّج من هذه الجماعة، مما أثار عليه غيظ فقهاء بغداد والخليفة العباسي، وأدىٰ ذلك إلى قتله عام ٣٠٩هـ) وقتل أبو جعفر محمد بن علي الشلمغاني عام (٣٢٢هـ) إثر أخذه بنفس المذهب.

المتصوفة ينقسمون إلى اثني عشر فرقة، فرقتان منهم مرفوضتان وعشر فِرق أخرى مقبولة. أما الفرقتان المردودتان، فواحدة منهما: الحلولية المنسوبة إلى الحلول والامتزاج، وإليهم ينتمي السالمية والمشبهة. والأخرىٰ: الحلاجيون المردودون لتركهم الشريعة وإلحادهم.

وقد كفره معظم مجتهدي الشيعة في توقيع صادر عنهم، عدا القاضي نور الله الشوشتري قاضي الشيعة في الهند الذي أثنى على الحلاّج.

الشيخ المفيد في كتابه (الرد على أصحاب الحلاّج) اعتبر أن الصوفية فرقتان (حلولية واتحادية، وكل الشيعة على هذا القول فيهم، إلاّ القليل فإنهم جعلوا الحلولية والاتحادية فرقة واحدة. وأكثر أهل السنة يجعلونهما أيضاً فرقة واحدة. وكل الشيعة على كفرهم والردّ عليهم بطريق المبالغة العظيمة إلى حدّ لم يجوّزوا لغير ضرورة التسمية بالصوفية، ورووا بهذا المعنى أحاديث كثيرة عن أئمتهم.

نقل الشيخ المفيد حديثاً في كتاب (الرد على أصحاب الحلاج) نقله عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، الذي نقله بدوره عبر عدة وسائط عن أبي الحسن عليه السلام حيث سُئِل عن الصوفية فقال: «لا يقول بالتصوف أحد إلاّ لخدعة أو ضلالة أو حماقة. وربما استجمعها واحد منهم».

ونقل جماعة من العلماء عن كتاب الرد على أصحاب الحلاّج أيضاً: أن جابر الجعفي قال للباقر عليه السلام: إن قوماً إذا ذكر شيء من القرآن والحديث يصير الرجل منهم بغير شعور، بحيث لو قطعت يداه ورجلاه لم يشعر بذلك؟ فقال عليه السلام: «سبحان الله هذا من جانب الشيطان».

ونقل علماء آخرون عن نفس الكتاب أن الشيخ المفيد بإسناده عن أبي الحسن علي بن محمد الهادي عليه السلام أنه سُئِل عن أحوال هؤلاء، وسماعهم الغناء، وصفقهم ورقصهم وصياحهم، وكونهن يصيرون بغير شعور؟ فقال عليه السلام: «كلهم من المرائين

---

(١) هذه الأقوال ليست نصاً للأقوال المنسوبة للشيخ المفيد، بل هي مترجمة عن العربية إلى الفارسية ثم ترجمت عن الفارسية إلى العربية. والكاتب ـ كما قلنا ـ يعترف بأنه لم يثبت بأن الكتاب للشيخ المفيد (ح).

والخداعين، ولا يشتغلون بهذه الأعمال إلاّ لغرور الناس، فإنها من الشيطان، وإنهم يتبعونه» فقيل له: يا ابن رسول الله يقولون لا شعور لنا في بعضها. فتلا عليه السلام ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾﴾.

ونقل جمع من علماء الشيعة من نفس الكتاب: (إعلم أيّدك الله أن كثيراً من هذا العالم قائل بالإمامة على ظاهر من القول مليح، وباطن من الفعل قبيح، يعلن تقى وإيماناً، ويبطن كفراً وعدواناً، يأكل الدنيا بالدين، ويدخل الشبهة على المستضعفين من المؤمنين، إلحاداً في دين الله، وعناداً لرسول الله ﷺ، ولما رأينا منهم كالحلاّجيّة في إغواء ضعفاء الفرقة الناجية، توجهنا إلى سدّ إضلالهم، وردّ أقوالهم، لئلا يغترّوا بإيهامهم في المقالات، ويعرضوا بإعراضهم عن مسلك النجاة كما مرّ في مقدمة الخبر الأول من هذا الكتاب المسمّى بكتاب ـ الرد على أصحاب الحلاّج ـ الذين نكبوا ونكّبوا عن المنهاج، والذين ألحوا في حب الله قولاً ومكيدة، وبالغوا في عداوته فعلاً وعقيدة).

منصور جفتائي

آراء غير شيعية في بعض الشؤون الصوفية

جاء في العدد الثامن من السنة الثانية والأربعين من مجلة (المسلم) التي تصدر في القاهرة، والناطقة باسم (العشيرة المحمدية) الصوفية ما يأتي:

إن التصوف كلمة غير مجهولة لغة، فمثلاً:

١ ـ يُقال: أخذ بصوفة رقبته وبصافها: بجلده أو بشعره المتدلي في قفاه، أو بقفاه جمعاء، أو أخذه قهراً. أ.هـ.

فالصوفي يمسك بدينه هكذا، يمسك بصوف رقبة نفسه ويأخذها قهراً إلى الله، ويلزمها ذلك حتى تمرّن وتصبح العبادة لها عادة محبوبة مألوفة.

٢ ـ صوف: أبو حي من العرب كانوا يخدمون الكعبة ويجهزون الحاج وكذلك الصوفي يخدم دينه ويجير نفسه وغيره من عذاب الله تعالى.

٣ ـ قوم من أفناء القبائل تجمعوا وتشابكوا كتشابك الصوف، كذلك الصوفية يتشابكون قلباً وقالباً كتشابك الصوف.

٤ ـ صاف الكبش فهو صَوِف: إذا كبر صوفه وحماه من البرد والحر، كذلك الصوفي يحميه دينه من المعاصي والذنوب، لأنه تربى على الحمية الدينية والعزة الإلهية.

٥ ـ صاف السهم: عدل، وكذلك الصوفي يعدل عن القبائح والذنوب.

٦ ـ أصاف عني وجهه: أمال، وكذلك الصوفي يميل عن كل ما يغضب الله ورسوله ﷺ.

٧ ـ أصاف الله عني شره: أماله عني، وكذلك الصوفي يصرف الله عنه كل سيء، ويهيؤه لكل جميل.

وكذلك الصوفي يستوي قلبه من ذكر الله، حتى لا يوجد فيه شيء غير الله، والله تعالى أعلم.

وقال الصوفي الدكتور أحمد الجزار في العدد نفسه من المجلة نفسها عن (الشيخ الحريد):

يقول شيخنا الإمام الرائد:

يقول: هل اتخاذ الشيخ
محتوم على القاصد؟
فقلت: وهل تربى قـ
ـط مولود بلا والد؟!
وهل يتم اليتيم كفا
ه فاستغنى عن الرافد؟!
وهل أبصرت مكفو
فاً، ولا يحتاج للقائد؟!
وهل علمٌ، وهل فـ
ـنّ بغير المرشد الراشد؟!
وكيف يسير في الصحـ
ـرا غريبٌ، أعزلٌ، وافد؟!
وباب الله مفتوحٌ
ولكن مَنْ هو الرائد؟

تـــأمـــل مـــا أتـــى مـــوســـى
وقـــصـــتـــه مـــع الـــعـــابـــد
تـــأمـــل بـــعـــثـــة «الـــهـــاد
ي» فـفـيـهـا الـشـاهـد الـخـالـد

اتخاذ الشيخ المربي المرشد:

يقول سيدنا ابن مشيش في صلاته: لولا الواسطة لذهب -كما قِيل- الموسوط... فالشيخ وسيلة المريد لمعرفة الرسول، والرسول ﷺ وسيلة لمعرفة الحق سبحانه وتعالى كما قال بذلك مشايخنا: الشعراني وعبدالعزيز الدباغ وعليّ الخواص وصالح الجعفري وأستاذنا محمد زكي إبراهيم رضي الله عنهم أجمعين، وأغلب العارفين يرى ذلك.

ويجب التحري والتدقيق في اختيار الشيخ من باب اتخاذ الأسباب، وقول الصوفية: طريقتنا مبنية على النيّة والتصدي، لا على البحث والتدقيق.. هذا يكون بعد العثور على الشيخ المرشد الصادق وابتداء السلوك.. أما قبل ذلك فلا بد من البحث والتدقيق في اختيار الشيخ لكثرة الأدعياء والكذابين والجهلة في هذا الشأن.

من هو الشيخ المربي؟:

هل هو صاحب العلم الشرعي الغزير؟، أو الخطيب البليغ صاحب البيان والفصاحة؟ أو صاحب الكرامات وخوارق العادات؟ أو الذي يصلح أحوال المريد الدنيوية، ويقضي حاجاته الشخصية ورغباته؟ أو... إلى آخر الصفات التي يبحث عنها من يتعلق بالمظاهر وحب الدنيا.

نقول: يمكن وجود هذه الصفات في الشيخ، لكن لا يعول عليها، فكل ما ذكرناه يوجد في العلماء المنكبين على حب الدنيا، وشيخ التربية إنسان مختلف تماماً عما يتصوره أغلب المريدين وعامة الناس.

وشيوخ التسليك ثلاثة أقسام كما قال بذلك أغلب ساداتنا مثل سيدي أحمد زروق وسيدي ابن عباد في المفاخر العلية وسيدي محمد النشابي في كتابه أسرار الحقيقة لمن يسلك الطريقة:

١ - **شيخ تعليم**، ويكفي عنه الكتب للحاذق اللبيب.

٢ - **شيخ تربية**، ويكفي عنه أخ في الله له عقل ناصح.

٣ - **شيخ ترقية**، وهذا لا يكفي عنه شيء، ولا حتى اللقاء والتبرك، بل لا بد من الأخذ والغوص في علومه..

وهذا هو الشيخ المربي الذي نقصده بكلامنا، صاحب الأحوال والمقامات والمدد الروحي والهمّة الفعّالة، الذي تسري أحواله في باطن المريد الصادق القابل للأمداد.

الشيخ الذي سلك وتداركه الله بفضله وكرمه ومدده، وعرف عقبات الطريق وقواطعه، وما يناسب كل مريد من أنواع السلوك، وأمراض المريد الباطنة، وكيف تداوى، ثم عاد ليأخذ بيد غيره إلى الله تعالى ليوصلهم إليه من أقصر الطرق وأسلمها، حتى وصل بهم إلى بر الأمان سالمين من القواطع..

إن وجود الشيخ المرشد من أهم أركان السلوك إلى الله، وبدونه لا يتمكن المريد من معرفة الله إلاً في النادر جداً، ولو عبدالله بكل طاعاته فله ثواب العبادة؛ والثواب شيء ومعرفة الله شيء آخر..

أحوال الشيخ ومقاماته:

أحوال الشيخ ومقاماته لا يعرفها إلاً من هو مثله، أو من أحاطت به العناية الإلٰهية فيطوي الله له بشرية الشيخ وبعرفه بخصوصيته، فالنظر إلى بشرية الشيخ حجاب عظيم، ولذلك قال ساداتنا: **أقل الناس استفادة ومعرفة بالشيخ أولاده وزوجته وأقرباؤه،** لأنهم يرون منه صفاته البشرية من أكل وشرب وغير ذلك؛ مما يرفع الكلفة بينهم وبين الشيخ؛ فيغضوا عن كثير مما يأمرهم به أو ينهاهم عنه، وربما استقلوا عبادة الشيخ، وربما ظنوا به الظنون لأمور عارضة؛ فكل ذلك يقلل من

استفادتهم بالشيخ إلاَّ من رحم ربي. .

الشيوخ الأدعياء:

أما وجود الشيوخ الأدعياء فقد حدث منذ بداية التصوف، وكيف لا وقد ادعى النبوة من قبل أقوام لا حصر لهم، بلى والألوهية. .

وهذا ما حدا بالإمام القشيري إلى وضع رسالته المشهورة في القرن الرابع الهجري لتكون ميزاناً لأهل الحق في معرفة الصادقين من المدعين، وصنف بعده وقبله كثير من الصوفية مصنفات في هذا الشأن مثل كتاب أبي عبدالرحمٰن السلمي **(غلطات الصوفية)** وأبي نصر السراج في **(اللُّمع)**، لكن لكل عارف حال، ولكل عصر رجال لاختلاف الزمان وظروف السالكين فقراءة هذه الكتب تكون من باب الاستئناس فقط، ولا بد من صحبة أهل الله حتى يوفق المريد لمعرفة الشيخ المربى.

حيرة المريد:

يقرأ المريد ويسمع عن أحوال الشيوخ وهمتهم النافذة، وأن الشيخ هو الذي يربى المريد في ساعته، بمجرد النظر ويوصله إلى الله، وأنه لا يعتاص عليه حلّ أي مشكلة أو تيسير أي أمر، ثم يقابل الشيخ، فلا يجد ما تصوره في خياله عنه ويراه بشراً عادياً، تصبه الأمراض، وتعسر عليه قضاء حوائجه الخاصة، ويناله الأذى فلا يقدر على دفعه، وقد يجد أقرب الناس إليه منشغلين بالدنيا، وليس لهم صلة بمعرفة الطريق، فيصاب المريد بالإحباط وتفتر حماسته، ودواء المريض في هذه الحالة أن ينظر في أحوال الأنبياء عليهم السلام وما أصابهم من ابتلاء وأذى ورد لدعوتهم واتهامهم بالجنون والسحر والشعر، بل وقتل بعضهم أحياناً.

فالشيوخ كما ورثوا المعرفة الإلٰهية والعلم اللدني من الرسل والأنبياء ورثوا أيضاً ما أصابهم من سطوات الجلال والقهر الإلٰهي مثل: المرض والفقر وتسلّط سفهاء أهل الدنيا عليهم وإذاية أهلهم لهم وعصيانهم لأوامرهم، كل هذه الأمور تحدث للشيخ، لكنها لا تقدح في مرتبته وأهليته للإرشاد ما دام متصفاً بالصفات المحمودة من أتباع الشرع، والزهد في الدنيا، والتواضع وعدم حب الجاه والرئاسة والظهور، وقدرته على تقويم المريد الصادق والهادي هو الله، والشيوخ ما هم إلاَّ أسباب يُيسرها الله لمن أراد تقويمه ويُخفيها على من أراد إبعاده.

وعن الذكر الصوفي قال عبد السلام عجرمة في العدد نفسه من المجلة نفسها:

إن الذكر أصل الأصول وباب الوصول إلى البغية والمأمول، فالذاكرون يدركون أن القدر غالب، والأجل طالب، وأن القاهر حاصر والعبد قاصر. . وما أدرك الذاكرون هذه المعاني السامية إلاَّ بالذكر والهمم العالية؛ لأن الروح لما ذكرت تيقظت، ولما تيقظت جاهدت، ولما جاهدت شاهدت، ولما شاهدت تحققت وتيقنت، ولما تيقنت فنيت، ولما فنيت حضرت. .

ومن المعلوم أنه لا حياة إلاَّ بعد موت، ولا وجد إلاَّ بعد فقد، وفي الحديث الشريف: **«الناس نيام، إذا ماتوا انتبهوا»** صدق رسول الله ﷺ.

وبلا شك فإن الذاكرين لهم في المعاني الرقيقة عرائس، وفي الحِكم الدقيقة نفائس، يتكلمون كلاماً صوفياً عالياً، ويودعون أسرارهم في كلامهم في مباني مرموزة، ومعاني ملغوزة، لا يفهم مبانيها إلاَّ أهل الأنوار، ولا يدرك معانيها إلاَّ أهل الأسرار، لأنها حِكم من الصدور لا تنال من السطور.

فبالذكر ارتقى الذاكرون من الإسلام إلى الإيمان، ومن الإيمان إلى الإيقان، ومن الإيقان إلى الإحسان، فكان علمهم من الرحمٰن، ولقد قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ولقد أخلص الذاكرون التوحيد، فألان لهم ربهم الحديد. . . وأرادوا ما أراد الملك الحميد، فأعطاهم ربهم فوق المزيد، وأحسنوا الظن بالملك المجيد فكان ربهم عند حسن ظنهم بالتأكيد، وتوكلوا بحق التوكيل

على الفعّال لما يريد، فكفاهم ووقاهم ربهم كل تهديد ووعيد، وكيف لا والذكر نداء على المذكور، والمذكور مجيب غفور، والذاكر قلبه سليم، وطبعه كريم، وسلوكه قويم، وإن شئت قلت: الذاكر دائماً على الفطرة، وله في الحياة نظرة، وله في الموت عبرة، وله في حب الله عَبْرة.

ومن المعلوم أنه يحسب على الذاكر قبل البدء في الذكر ما يلي:

أولاً: أن يكون على وضوء، لأن الذكر مناجاة للمذكور، وهو الرب الغفور، فمن اللائق أن يدخل الذاكر حضرة مولاه في أجمل زينة حتى ينال رضاه.

ثانياً: أن يستقبل القبلة حتى يفوز بالوصلة.

ثالثاً: أن يقصد بذكره الأذكار الواردة في القرآن الكريم، حتى يجمع في ذكره بين أجر التالين وأجر الذاكرين.

رابعاً: وأن يفرّغ قبل الذكر المحل من الفكر حتى يقع له الأجر.

خامساً: أن يستحضر بقلبه عظمة ربه.

سادساً: أن يتدبر في ذكره المعاني الدقيقة والحكم الرقيقة، فإن كان يقرأ القرآن فلا يكون همه الوصول إلى آخر السورة، بل يتأمل في معاني السورة كالآليء المنثورة... وإذا كان يذكر بالأسماء الحسنى فلا يكون همه توريد الكم الأقصى، بل يسبح معها في العالم الآسنى.. وإن كان يصلّي على رسول رب البرية ﷺ فلا يكون همه الكثرة العددية؛ بل ليكن همه أن تكون صلاته معممة بالحب لحبيب الله، ومشوبة بالتعظيم لأكرم الخلق على مولاه ﷺ.

ويجب ألا يفوتني شيء هام مفاده: أن إذا شعر الذاكر أن النوم سيغلبه، فعليه أن يتوقف فوراً عن الذكر خشية أن يخطئ أو يلحن في أذكاره أو ينحرف لسانه في نطق أوراده..

كما أحب أن أنوّه إلى: أن قيام الذاكر ـ سيما في حالة الابتداء ـ باستيفاء هذه الشرائط سيتطلب منه مجاهدة عظيمة، ومكابدة جسيمة إلاً أنه عبد حين سيتقوى في الذاكر اليقين ويشتد به الحنين، ويصبح في رياض الذكر مكين، ويدخل الحصن الحصين، في كنف رب العالمين، بعدها تنهدم منه العادة، وتصح له الإرادة.

والذاكرون يدركون أن من كان لله أعرف كان من الله أخوف.. وفي الواقع فالذاكرون أجناس وألوان، فمنهم من يذكر باللسان، وهذا ذكر المبتدئين، ومنهم من يذكر بالجنان وهذا ذكر المستشرفين، ومنهم من يذكر بالروح وهذا ذكر الواصلين، ومنهم من يذكر بالسر وهذا ذكر المتمكنين.

ومن الملاحظ: أن الذاكر بلسانه كثير الطلب، والذاكر بجنانه قليل الأرب، والذاكر بروحه شديد الطرب، والذاكر بسره عظيم الأدب.

وإن شئت قلت: الذاكر بلسانه كثير الأوراد قليل الأمداد، والذاكر بجنانه قليل الأوراد كثير الأمداد، والذاكر بروحه بديع الإيراد عظيم الأمداد، والذاكر بسره كثير الآهات قوي الاستعداد.

وفي الواقع فالذاكرون أربعة: من ذكر فتذكر، ومن ذكر فتفكر، ومن ذكر فتبصر، ومن ذكر فتحير.

وإن شئت قلت: الذاكرون أربعة: من ذكر فلام، ومن ذكر فدام، ومن ذكر فهام، ومن ذكر فرام.

وإن شئت قلت: الذاكرون أربعة: ذاكر بالذكر عاش، وذاكر عن الحكمة فتّاش، وذاكر بالحب طاش، وذاكر له في الذكر انتعاش.

وإن شئت قلت: الذاكرون أربعة: ذاكر في رياض الذكر راتع، وذاكر له في الذكر مواضع، وذاكر له في الذكر مدامع، وذاكر رفعت له البراقع.

ومن المعروف: أن الذاكر بذكره إنما يفاتح مولاه بحبه.. وما زال الذاكر يذكر ربه حتى يحبه ربه، وبعدها ينقلب الذاكر من محب إلى محبوب، ومن طالب إلى مطلوب، وليس المحب كالمحبوب، وليس

الطالب كالمطلوب، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وليجتهد المجتهدون.

وعن وحدة الوجود والاتحاد والحلول قال فوزي محمود أبو زيد في العدد نفسه من المجلة نفسها:

وحدة الوجود، وفكرة الاتحاد والحلول، فكرة إلحادية قديمة، عريقة في العبادات الهندية والديانات البوذية وخلاصتها التي تقربها إلى العقول أن أصحابها انقسموا إلى فريقين:

فريق يرى الله ـ سبحانه وتعالى عما يصفون ـ روحاً، ويرى العالم جسماً لذلك الروح، وأن الإنسان إذا سما وتطهر ارتفع فالتصق بالروح التي هي الله ـ ففنى فيها، فذاق السعادة الكبرى، وظفر بالخلود الدائم.

والفريق الثاني يرى أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل شيء في زعمهم هو الله، والله هو كل شيء، يتجلى تجلياً حقيقاً في كل شيء في الكون بذاته، فلا موجود إلاَّ الوجود الواحد، ومع ذلك يتعدد بتعدد الصور تعدداً حقيقاً واقعياً في نفس الأمر، ولكن ذلك التعدد لا يوجب تعدداً في ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعدداً في حقيقة الإنسان، أو تعدد صور الإنسان الواحد في المرايا المجاورة لا تحتم تعدده.

تلك هي فكرتهم في وحدة الوجود، وهي سفسطة لا يقبلها منطق، ولا عقل ولا شرع، لأنها تذهب بالشرائع كافة والأديان جميعها وتنال من الجلال والكمال الواجب لله سبحانه وتعالى، وتُبطل الجزاء والعقاب، والجنة والنار، والحياة الأخروية، كما تُبطل الحدود بين الخالق والمخلوق، فتجعل الخلق والخالق شيئاً واحداً.

الحلاج ومحيي الدين وامثالهم:

هذا الإفك الأكبر وهذا اللغو الإلحادي الفاجر هو الذي قذف به خصوم التصوف المتصوفة، وخاصة الأكابر منهم كالحلاج والسهروردي، والشيخ محيي الدين بن عربي، وابن الفارض ـ وهم من هم إيماناً وكمالاً وأدباً وخلقاً، ووحدانيةً وتقديساً لفاطر السماوات والأرض.. مما جعل الشعراني يقول: إن إبليس نفسه، وهو مُلهم الخبائث، لا يجرؤ على تلك القولة الملعونة التي ارتكب أربابها أمراً إداً، تكاد السماوات يتفطرن منه، وتخر الجبال هداً.

ويقول أيضاً في المنن: وبعضهم رأى أن كل شيء في الوجود هو الله، وأن غير هذا الوجود الحادث هو عين الله، من الجماد والنبات والعقارب والحيّات، والجان والإنسان، والملَك والشيطان، ويجعلون الخالق هو عين المخلوق من خسيس ونفيس، ومرجوم وملعون حتى إبليس، وهذا كلام لا يرضاه أهل الجنون، ولا من كان في حبه مجنون، **والذي أقوله**: إن إبليس لو ظهر ونُسب إليه هذا المعتقد لتبرأ منه، واستحى من الله تعالى، وإن كان هو الذي يُلقي في قلوبهم ذلك.

تحقيق الإمام عبد الحليم محمود:

وقد أجاب الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه **(قضية التصوّف)** ص ١٦١ عن هذا الموضوع بما يشفي الغليل، فقال: وقد تتساءل: فيم إذن حوكم الحلاّج وقُضي عليه بالقتل؟ إن أمر هذه القضية ـ قضية الحلاّج ـ معروف سرّها، وما كان سراً في يوم من الأيام.

لقد كان الحلاّج قوة جارفة.. كان مركزاً للجاذبية لا يضارع، يلتف حوله الناس أينما حلّ، ويسيرون حوله أينما ارتحل.

وكان ككل صوفي يحب آل البيت، لأنه كان يحب الرسول ﷺ وكان كآل البيت إذ ذاك، إذ يطمحون في أن تكون الدولة لهم، وما كان بنو العباس يطمئنون إلى شخصية كشخصية الحلاّج المحبة لآل البيت، نسل رسول الله ﷺ.

وما دام الحلاّج دعاية قوية تسير في كل مكان، وتتجه إلى كل بلد، فيجب ـ حفاظاً على أمن الدولة وتحصيناً لاستقرارها ـ أن ينكل بالحلاّج.

وما كان مقتل الحلاّج دينياً قط، كلا.. وإنما كان سياسياً بحتاً، ومن السهل على الملوك المستبدين أن يزيفوا القضايا، أن يأتوا بشهود الزور، وأن يعدوا القضاة بالمال والترقية، وأن ينفّذوا أهواءهم.

فكان ما كان من قضية ومن قتل.. والدين من كل ذلك براء، والألفاظ التي ينسبونها للحلاّج ليست في كتاب من كتبه ـ وكتبه بعضها موجود ـ لا تسند خصومه ولا تؤيدهم، ثم يضع رضي الله عنه قاعدة عظيمة للبحث في هذا الباب فيقول: إن المنطق الصحيح ألا يفتي المهندس في أبحاث الأطباء، وألا يحكم الأديب باعتباره أديباً في أعمال المهندسين.

ومن العدالة ـ على هذا الوضع ـ أن لا يحكم على هذه القمم الشامخة ـ ابن عربي والحلاّج، وابن الفارض ـ من لم يبلغ مداهم أو يقاربه.

ثم يستشهد بأقوال الأئمة الأعلام على ذلك فيقول: **أما الإمام الشافعي رضي الله عنه فإنه يقول عن خصوم** سيدنا محيى الدين: إن حكمهم حكم ناموسة نفخت على جبل تُريد إزالته من مكانه، وتذهب الريح بأمم من الناموس، وتبقى الجبال شوامخ راسيات، بها تثبت الأرض، وبها يحفظ ميزان الدنيا.

والرأي الذي لا يتأتى غيره من المنصف، الرأي الحق هو: **ما قاله الإمام الشعراني عن الصوفية عامة**، وعن سيدنا محيى الدين خاصة: ولعمري إن عباد الأوثان لم يجرؤا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله، بل قالوا: ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى الله زلفى.. فكيف يُظن بأولياء الله أن يدعوا الاتحاد بالحق، هذا محال في حقهم رضوا الله عليهم. أ.هـ (قضية التصوف ص ١٦٣).

وما بالنا نذهب بعيداً وهذه كتب سيدي محيى الدين موجودة بيننا، وليس فيها ما يدعيه هؤلاء، بل إن بها يكذب دعواهم، وها نحن ننقل منها بعض النصوص التي تؤيد ذلك.

يقول محيى الدين بن عربي في عقيدته الوسطى:

اعلم أن الله سبحانه واحد بإجماع، وقيام الواحد يتعالى أن يحلّ فيه شيء، أو يحلّ هو في شيء، أو يتحد بشيء.

ويقول في باب الأسرار في الفتوحات: لا يجوز للعارف أن يقول: أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا للعارف من هذا حاشاه.

ويقول أيضاً في لوائح الأنوار: من كمال العرفان شهود عبد ورب، وكل عارف نفى شهود العبودية في وقت ما فليس بعارف، وإنما هو في ذلك الوقت صاحب حال، وصاحب الحال سكران، لا تحقيق عنده.

ويقول في الفتوحات: لا حلول ولا اتحاد، فإن القول بالحلول مرض لا يزول.. وما قال بالاتحاد إلاّ أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول، ومن دينه معلول.

وقال حسن كامل الملطاوي من كبار رجال الصوفية في مصر متحدثاً عن الصوفية:

لما اتسعت الفتوحات، واختلط العرب بالعجم، وترجمت كتب اليونان وتسربت فلسفتهم إلى المسلمين، وكثرت الجدليات ـ تبلبلت أفكار المسلمين وجنح كبراؤهم وأغنياؤهم، وتبعهم عامة الناس إلى الغفلة والتقصير في الطاعات. بل واجترحوا السيئات، وظهرت البدع التي لم تكن معروفة من قبل. ولكن الله تعالى وفق فريقاً من الزهاد والعباد فحفظوا حدود الله وأبقوا على المثل العليا الإسلامية التي ورثوها عن أسلافهم الصالحين ودعوا إليها، ثم ظهرت طائفة السادة الصوفية وعرفوا بهذا الاسم قبل المئتين من الهجرة. وقد قاموا على الحق، وهدفوا إلى تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن بالآداب الإسلامية الصحيحة والمحبة الخالصة لله، والاشتغال به عما سواه لنيلي السعادة الأبدية. وهذا من فضل الله على الأمة المحمدية التي قال الله تعالى فيها: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

﴿وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾.

وقد أثرت دعوة الصوفية ونفخت في أرواح المؤمنين وأحيت لهم نهج السابقين الأولين، غير أن بعض الفقهاء أسخطهم أن يروا أناساً يتحدثون عن الضمير ويحتكمون إلى قضائه. في حين أن الشريعة تحاسب على الأعمال الظاهرة وتعاقب الناس على آثامهم، ولا حيلة لها مع النفاق في الدين، ولذلك حاولوا أن يبينوا: أن حياة الصوفية لا محالة مفضية بهم إلى الزيغ.

وأهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة. لا، بل دأبوا على الاهتداء في معاملتهم وعباداتهم بمؤلفات الصوفية من مثل الرسائل لابن أبي الدنيا. وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والإحياء للغزالي.

وقد قال شيخ التصوف الأكبر الإمام محيى الدين بن عربي.

(لقد أجمع رجال التصوّف جميعاً على أنه لا تحليل ولا تحريم بعد شريعة رسول الله وخاتم النبيين صلوات الله عليه، وإنما هو فهم يعطى في القرآن لرجال الله). كما ثبت من حديث علي بن أبي طالب (وفيض من العلم يهبه الله لمن أطاعه فألهمه وجعل له نوراً).

وكما حفظ علماء الظاهر حدود الشريعة، كذلك يحفظ علماء التصوّف آدابها وروحها. وكما أبيح لعلماء الظاهر الاجتهاد في استنباط الأدلة واستخراج الحدود والفروع، والحكم بالتحليل والتحريم على ما لم يرد فيه نص وترك أمره للاجتهاد والاستنباط ـ فكذلك للعارفين أن يستنبطوا آداباً وأذواقاً ونهجاً المريدين والعابدين.

وهؤلاء الصوفية المعتصمون بالكتاب والسنة هم الذين ندعو إلى سلوك مسلكهم، أما غيرهم ممن خرجوا عن جادة الدين فلا شأن لنا بهم مهما ادعوا أنهم صوفية.

والصوفية حين نادوا بالحقيقة لم يخرجوا عن الشريعة، وإنما هم يقولون: إن الشريعة هي القيام بما أمر الله. والحقيقة هي شهود لما قضى وقدّر وأخفى وأظهر. ويقولون إن الشريعة هي حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره تعالى والحقيقة أيضاً شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه وجبت بأمره. كما يقولون: «إياك نعبد» شريعة، «وإياك نستعين» إقرار بالحقيقة.

وهم حين تكلموا عن المقام والحال والقبض والبسط والهيبة والأنس والتواجد والوجد والجمع والفرق والفناء والبقاء والغيبة والحضور والصحو والسكر... إنما تكلموا عن مذاقات الخواص المراعين أنفاسهم مع الله. والسالك مسالكهم يتذوق ولا شك ما وصفوا، ويتحقق منه وهو ساع إلى مقام الإحسان وهو أعلى المقامات في الدين.

وقد أوضح السيوطي ذلك بأن قال: الحقيقة سر الشريعة ولبها الخالص، كما أن المعاني والبيان سر النحو ولطائفه... فغاية ما تدعو إليه الطريقة وتشير إليه الإحسان ـ بعد تصحيح الإسلام والإيمان ـ ليحرز الداخل فيها والمدعو إليها مقامات الدين الثلاثة الضامنة لمحرزها والقائم بها السعادة الأبدية في الدنيا والآخرة، ومن أخل بمقام الإحسان الذي هو الطريقة فدينه ناقص بلا شك لتركه ركناً من أركانه. ولهذا نص المحققون على وجوب الدخول في الطريقة وسلوك التصوف وجوباً عينياً.

واستدلوا على الوجوب بما هو ظاهر عقلاً ونقلاً: فقد بيّن القرآن الكريم من أحوال التصوّف والطريقة بما فيه الكفاية. فتكلم على المراقبة، والمحاسبة والتوبة والإنابة والذكر والفكر والمحبة والتوكل والرضا والتسليم والزهد والصبر والإيثار والصدق والمجاهدة ومخالفة الهوى والنفس. وتكلم عن النفس اللوامة والأمارة والمطمئنة على الأولياء والصالحين والصديقين، وغير هذا مما يتكلم فيه أهل التصوف والطريقة.

ثم يقول الملطاوي:

مِمَّ اشتق اسم الصوفية؟

جاء في الرسالة القشيرية ما خلاصته: يُقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف، وللجماعة متصوفة. وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق وإلاّ ظهر فيه أنه كاللقب.

أما قول من قال: إنه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف كأنه يُقال: تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال: أنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ. فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي. ومن قال: إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. ومن قال: إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، المعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف.

حسن كامل الملطاوي

التصوف والعرفان

من العلوم التي وُلِدت في أحضان المعارف الإسلامية، وبلغت الرشد والتكامل، علم (العرفان)؛ ويمكن البحث في شأن (العرفان) من زاويتين: الأولى هي الزاوية الاجتماعية، والأخرى هي الزاوية المعرفية.

يختلف العرفان عن سائر طبقات المفكرين الإسلاميين أو أصحاب المعرفة الإسلامية من قبيل المفسرين والفقهاء والمحدثين والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء و. . . اختلافاً كبيراً، فالعرفاء علاوةً على أنهم طبقة معرفية أوجدت علماً سمّي بالعرفان، وأنجبت من بين ظهرانيّها علماء كباراً ألّفوا كتباً مهمة، فهم أيضاً قد أوجدوا فرقة اجتماعية في العالم الإسلامي لها خصوصيات انفردت بها، وعلى خلاف سائر طبقات أهل المعرفة من قبيل الفقهاء والحكماء وغيرهم، فهم طبقة معرفية صرفة، بل طبقة يمكن اعتبارها متميّزة عن الفِرق الأخرى.

فأهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة دُعوا بالعرفاء؛ وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوّفة.

لم ينسب للعرفاء والمتصوفة أي إنقسام مذهبي في الإسلام، وهم أنفسهم لا يدّعون تميّزاً كهذا، بل لهم حضور في كل الفِرق والمذاهب الإسلامية، لكنهم في الوقت نفسه يشكّلون فريقاً مترابطاً ومنظومة اجتماعية مترابطة، وكانت لديهم سلسلة من الأفكار والتأملات، وحتى الآداب المخصوصة في المعاشرة واللباس، وأحياناً في تزيين الرأس والوجه، والإقامة في الخانقاهات (مساكن الدراويش) وغير ذلك من الأمور التي جعلت منهم فرقة دينية واجتماعية خاصة، وذات لون خاص. وبالطبع، فمع أنهم كانوا ولا يزالون ـوخاصة بين الشيعةـ عرفانيين لا يتميّزون أي تميّز ظاهري عن الآخرين، فهم ـفي الوقت نفسه، وبشكل عميقـ من أهل السير والسلوك العرفاني، وفي الحقيقة فهذه الطبقة هم العرفاء الحقيقيون، لا المجموعات التي اخترعت من عندها مئات الآداب، والتي أوجدت مئات البدع.

ونحن في هذه البحوث نتعرض لبحث كليات العلوم الإسلامية، من جانبها الاجتماعي وجانب تشكيل الفِرق، ولا شأن لنا ـفي الحقيقةـ بجانب العرفان «التصوّف»، بل سنبحث فقط في الجانب المعرفي منه أعني سنبحث في (العرفان) بعنوان أنه علم وفرع من فروع المعرفة الإسلامية، وليس بعنوان أنه طريقة ومنهج لفرقة اجتماعية تتبعه وتسير عليه.

وإذا أردنا أن ندخل البحث من الجانب الاجتماعي، فلا بدّ أن نتناوله من حيث نشوء هذه الفرقة وأسبابه، ومن حيث أفكارها إن كانت سلبية أم إيجابية، وهل هي مفيدة أو مضرة بالنسبة للمجتمع الإسلامي. ونتناول في بحثنا الأفعال والانفعالات بين

هذه الفرقة وسائر الفِرق الإسلامية، واللون والطابع الذي أعطته للمعارف الإسلامية، وتأثيرها في نشر الإسلام في العالم. غير أننا لا شأن لنا بهذه الأمور، وينحصر بحثنا فقط في مجال العرفان من حيث هو علم وفرع من فروع المعرفة.

والعرفان بكونه ثورة علمية ومعرفية ينقسم إلى قسمين:

عملي ونظري:

العرفان العملي

هو عبارة عن القسم الذي يوضح ويبيّن ارتباط الإنسان ووظائفه وعلاقته بنفسه وبالعالم وبالله، والعرفان في هذا القسم يشبه الأخلاق، أي هو «علم» عملي ولكن بتفاوت سنتحدث عنه فيما بعد.

هذا القسم من العرفان يعرف ويسمى بعلم «السير والسلوك» وفي هذا القسم من العرفان يتضح للسالك كيفية الوصول إلى القمة المنيعة للإنسانية، وهي التوحيد، ومن أين يجب عليه البدء وما هي المنازل والمراحل التي يجب عليه طيها بالترتيب، وما هي الظروف التي ستكتنفه في هذه المنازل خلال الطريق، وما هي الأمور التي سترد عليه فيها؛ ويجب عليه بالطبع أن يترسّم في هذه المنازل والمراحل خطى إنسان كامل، ناضج، بصير، ومستوعب، قد طوى هذه الطريق من قبل، وبإشرافه ومراقبته، وإذا لم يرعَ هذا الطموح وهذا الجهد إنسان كامل في هذه الطريق ففي ذلك خطر الضلال والانحراف.

العرفاء يدعون الإنسان الكامل الذي توجب الضرورة أن يرافق «المسافرين الجدد» ويرشدهم، يدعونه حيناً بـ«طائر القدس» وبـ«الخضر» حيناً آخر.

كن في رعاية همتي يا «طائر القدس»
سفري طويل والنوى لم تَبْلُهُ نفسي

* * *

عند الشدائد لا تفارق صحبة «الخضر»
تأمَنْ ضَياعاً في الظلام وقسوة الوعر

التوحيد الذي يعد في نظر العارف القمة المنيعة للإنسانية هو بالطبع الغاية القصوى لسير العارف وسلوكه، وهذا التوحيد يبعد ـ عن توحيد العوام، وحتى عن توحيد الفلاسفة، الذي يعني أن واجب الوجود واحد لا أكثر، بعد ما بين السماء والأرض. توحيد العارف يعني أن الموجود الحقيق منحصر بالله عزّ وجلّ، فكل ما هو موجود ـ سوى الله ـ ليس إلاً «دليلاً» لا «وجوداً».

توحيد العارف يعني طيّ الطريق والوصول إلى مرحلة لا يرى فيها غير الله، وهذه المرحلة من التوحيد لا يؤيدها المخالفون للعرفاء، وأحياناً يسمونها كفراً وإلحاداً؛ ولكن العرفاء يعتقدون أن هذا هو التوحيد الحقيقي، وأن سائر مراتب التوحيد لا تخلو من نوع من الشرك.

وفي نظر العرفاء أن الوصول إلى هذه المرحلة، ليس من عمل العقل والفكر، بل هو عمل القلب والمجاهدة، والسير والسلوك، وتصفية النفس وتهذيبها.

على أي حال فهذا القسم من العرفان هو القسم العملي من العرفان، وهو من هذه الرؤية يشبه علم الأخلاق الذي يبحث في «ما يجب عمله» مع تفاوت بينهما في:

أولاً: العرفان يبحث في مجال علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم وبالله، وعمدة نظره منصبّة في علاقة الإنسان بالله، في حين أن الأنظمة الأخلاقية كافة لا ترى ضرورة للبحث في مسألة علاقة الإنسان بالله، ووحدها فقط الأنظمة الأخلاقية الدينية تجعل من هذا الأمر موضع توجّهها وعنايتها.

ثانياً: السير والسلوك العرفاني ـ كما يبدو من مفهوم هاتين الكلمتين ـ جارٍ ومتحرك، على خلاف الأخلاق فهي ساكنة، مستقرة، بمعنى أنه في العرفان ينطلق الحديث من نقطة ابتداء ومقصد محدد، ومن منازل

ومراحل يجب على السالكَ طيّها بالترتيب للوصول إلى المنزل النهائي.

للإنسان في نظر العارف واقعاً، وبدون أية شائبة للمجاز، صراط موجود، وهذا الصراط يجب اجتيازه وطيّه مرحلة بعد مرحلة ومنزلاً بعد منزل، والوصول إلى منزل تالٍ لا يمكن إلاّ بعد عبور منزل قبله.

لهذا فروح الإنسان ـ في نظر العارف ـ أشبه بالنبتة والطفل: كمالها في النمو والرشد يجب أن يتم طبق نظام مخصوص. بينما في الأخلاق يكون الحديث صرفاً عن فضائل مثل الصدق والاستقامة والعدالة والعفة والإحسان والإنصاف والإيثار وغير ذلك مما يجب على الروح أن تتزين بها وتتحلّى، فالروح في نظر الأخلاق أشبه بالدار التي يجب تزيينها بسلسلة من الزينات والرسوم والألوان، فلا حاجة فيها إلى ترتيب خاص، أو تحديد من أين يجب البدء وأين يجب الانتهاء، هل نبدأ بالسقف مثلاً أو بالجدران، ومن أي جدار، وهل نبدأ من أعلاه أم من أسفله؟ العناصر الأخلاقية في العرفان ـ على العكس من علم الأخلاق ـ لها محل في البحث ولكن بصورة ديالكتيكية ـ كما يُقال اصطلاحاً ـ متحركة وجارية مترتب بعضها على حصول البعض الآخر.

ثالثاً: العناصر الروحية في علم الأخلاق محددة بالمعاني والمفاهيم التي توضحها غالباً، أما العناصر الروحية العرفانية فهي أوسع بكثير وأشمل.

في علم السير والسلوك العرفاني، يتجه الحديث إلى سلسلة من الحالات والمستجدات القلبية المتعلقة بـ«سالك طريق» واحد، لتأخذ بيده خلال المجاهدة وطيّ الطرق، ولكن الناس الآخرين لا نصيب لهم من هذه الحالات والمستجدات.

القسم الآخر من العرفان يتعلق بتفسير الوجود، أي تفسير وجود الله والعالم والإنسان، والعرفان في هذا القسم يشبه الفلسفة ويريد تفسير الوجود، على خلاف القسم الأول الذي يشبه الأخلاق، ويريد تغيير الإنسان.

وكما لاحظنا في القسم الأول وجود تفاوت بينه وبين علم الأخلاق، ففي هذا القسم أيضاً نجد تفاوتاً بينه وبين الفلسفة، وهذا ما سنتعرض لإيضاحه فيما يلي:

العرفان النظري

نأتي الآن إلى شرح القسم الثاني من العرفان: أي العرفان النظري، العرفان النظري يعني تفسير الوجود، ويبحث في وجود الله والعالم والإنسان، العرفان في هذا القسم أشبه بالفلسفة الإلهية التي تعنى بتفسير الكون وتوضيحه، وكما للفلسفة الإلهية موضوع ومبادىء ومسائل تقوم بتعريفها، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادىء يقوم بتعريفها ولكن الفلسفة في استدلالاتها تعتمد بالطبع على المبادىء والأصول العقلية فقط، بينما يتخذ العرفان من المبادىء والأصول الكشفية أساساً في الاستدلال، ثم عند ذاك يوضحها بلسان العقل.

الاستدلالات العقلية الفلسفية تشبه أموراً كتبت بلسان ما، ثم تجري قراءتها باللسان الأصلي نفسه، ولكن الاستدلالات العرفانية تشبه أموراً تجري ترجمتها بلسان آخر وبلغةٍ أخرى، بمعنى أن العارف ـ بحسب ادّعائه ـ يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه (بصيرته) وشهده بكل وجوده.

التفسير العرفاني للوجود، وبعبارة أخرى: الرؤية العرفانية لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود. ففي نظر الفيلسوف الإلهي: كما أن للّه أصالة، فلغيره أصالة كذلك، إلاّ أن الله واجب الوجود وقائم بالذات، وغير الله ممكن الوجود وقائم بالغير، ومعلول لواجب الوجود، أمّا في نظر العارف فالأشياء، أو كل ما هو غير الله أو كل ما تعنون في مقابل الله، فرغم أنه معلول للّه فلا وجود له في الحقيقة، بل إن وجود الله هو الذي أعطى هذه الأشياء تلك الصفة، يعني أن كل الأشياء إنما هي أسماء وشؤون وصفات وتجليات للّه عز وجلّ، وليست أموراً مقابلة له.

تختلف رؤية الفيلسوف عن رؤية العارف، الفيلسوف يريد فهم الكون، يعني يريد أيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبياً عن العالم في ذهنه، وفي نظر الفيلسوف أن الحد الأعلى للكمال الإنساني بأن يرى العالم كما اكتشفه بعقله، بحيث يرى العالم -في وجوده هو- وجوداً عقلانياً ويصير هو عالماً عقلانياً ولهذا قيل في تعريف الفلسفة: «هي صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» يعني أن الفيلسوف عبارة عن إنسان عالمي يصير عقلياً شبيهاً للعالم العيني الحسي.

ولكن العارف لا شأن له بالعقل والفهم، العارف يريد الوصول إلى كنه وحقيقة الوجود الذي هو الله، والاتصال به، والوصول إلى حالة الشهود، ففي نظر العارف ليس الكمال الإنساني في التصور الصرف للوجود في ذهنه، بل هو يريد العودة بقدم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين ذات الحق، وأن يتحول في بساط القرب من نفسه الفانية إلى البقاء بالله عزّ وجلّ.

أداة الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال، بينما أداة العارف هي القلب والمجاهدة والتصفية والتهذيب والحركة والتفحص الباطني.

وسنبحث فيما بعد في رؤية العالم العرفاني، ونتعرض للاختلاف بينها وبين الرؤية الفلسفية.

العرفان في الإسلام

العرفان في قسميه العملي والنظري على تماس ونماذج مع الإسلام، ذلك أن الإسلام مثل كل دين ومعتقد آخر، بل وأكثر من أي دين آخر قد بيّن علاقة الإنسان بالله وبالكون وبنفسه، كما أعطى للوجود تفسيراً وتوضيحاً.

هنا يجب طرح هذه المسألة: ما هي النسبة بين ما عرضه العرفان وبين ما بيّنه الإسلام؟

العرفاء الإسلاميون بالطبع لا يدّعون أبداً أن لهم قولاً يتجاوز الإسلام، ويتبرأ بقوة من هذه التهمة بل هم- على العكس- يدّعون أنهم كشفوا الحقائق الإسلامية بشكل أفضل من الآخرين، وأنهم هم المسلمون الواقعيّون.

العرفاء من الناحية العملية كما في الناحية النظرية يستندون إلى الكتاب والسنة والسيرة النبوية وسيرة الأئمة وأكابر الصحابة، ولكن للآخرين بشأنهم نظريات أخرى، وسنورد هذه النظريات على التوالي:

أ ـ نظرية فريق من أصحاب الحديث والفقهاء المسلمين، وفي اعتقاد هذا الفريق أن العرفاء لا يرتبطون عملياً بالإسلام، وأن استنادهم إلى الكتاب والسنة إنما هو خداع صرف وتضليل للعوام، ولتأليف قلوب المسلمين، وليس للعرفان أساساً أي ارتباط بالإسلام.

ب ـ نظرية فريق من أدعياء التجديد في العصر الحاضر، هذا الفريق الذي لا تربطه بالإسلام رابطة، والذي يتلقى بلهفة كل ما يشتمّ منه رائحة «التحلّل» فيعتبره من مظاهر النهضة التي تبيح ضرب القيم والأحكام الإسلامية، وشأنهم شأن الفريق الأول في القول بأن العرفاء لا يؤمنون ولا يعتقدون بالإسلام، بل إن العرفان والتصوف حركة قامت بها ملل من غير العرب على الإسلام والعرب معاً، تحت ستار من المعنويات.

هذا الفريق يتحد في وجهة نظره مع الفريق الأول في القول بمخالفة وتعارض العرفان مع الإسلام، لكن الاختلاف بينهما هو أن الفريق الأول يقدس الإسلام ويهدف- بالاعتماد على المشاعر الإسلامية- إلى أن يحطّ من شأن العرفاء ويحقرهم، وبهذه الوسيلة يخرج العرفان من دائرة المعارف الإسلامية.

بينما الفريق الثاني يهدف بالاعتماد على شخصية العرفاء، وبعضهم يتّصفون بالعالميّة إلى ابتداع وسيلة تحطّ من شأن الإسلام بالقول بأن الأفكار العرفانية السامية في المعارف الإسلامية إنما هي غريبة عن الإسلام وأن هذه العناصر إنما انعكست على المعارف

الإسلامية من الخارج، وأن الأفكار الإسلامية متدنيّة عن أفكار كهذه.

هذا الفريق يدّعي أن استناد العرفاء إلى الكتاب والسنة إنما هو تقية صرف، توسّلوها خوفاً من العامة وأرادوا بها حفظ أرواحهم.

ج ـ نظرية الفريق المستقل وفي نظر هذه المجموعة أن في العرفان والتصوف ـ وخصوصاً في العرفان العملي، وبالأخص حيث تظهر فرقة من الفرق ـ يمكن رصد بدع وانحرافات كثيرة، لا تتفق مع كتاب الله ومع السنة المعتبرة.

ولكن العرفاء ـ شأنهم شأن سائر طبقات المفكرين المسلمين، ومثل أغلب الفرق الإسلامية ـ يمتلكون خلوصاً في النوايا، ولا يريدون أبداً معارضة الإسلام في أمر أو قول، ويمكن أن تكون لديهم شبهات وأخطاء كبيرة، ولكن لم يكن هناك أي سوء نية بالنسبة إلى الإسلام عملياً عندهم.

مسألة التضاد بين العرفان والإسلام طرحت من قبل أفراد كان لهم غرض خاص، إنّ مع العرفان أو مع الإسلام، فلو أن شخصاً محايداً منزهاً عن الغرض، قام بمطالعة كتب العرفاء شرط امتلاكه المعرفة بلغتهم واصطلاحاتهم، فإنه يقف على أخطاء خطيرة كثيرة لهم وعلى غلو بارز، لكن لن يتردد أبداً في أنهم يمتلكون الإخلاص القلبي الكامل للإسلام.

الشريعة والطريقة والحقيقة

إن أحد موارد الاختلاف المهمة بين العرفاء وغيرهم، وخصوصاً الفقهاء، النظرية الخاصة للعارفين بشأن: «الشريعة والطريقة والحقيقة».

يتفق العرفاء والفقهاء على القول بأن الشريعة ـ أي الأحكام والمقررات الإسلامية ـ مبنية على سلسلة من الحقائق والمصالح، ويفسر الفقهاء عادة هذه المصالح على أنها أمور تبلغ بالإنسان الحد الأعلى من السعادة، بالعمل بها مستفيداً من المواهب المادية والمعنوية، ولكن العرفاء يعتقدون أن كل الطرق تنتهي إلى الله، وأن كل المصالح والحقائق إن هي إلاّ من نوع الشرائط والإمكانات والوسائل والموجبات التي تسوق الإنسان باتجاه الله عزَّ وجلَّ.

الفقهاء يقولون إنه تكمن تحت نقاب الشريعة، بأحكامها ومقرراتها سلسلة من المصالح، وهذه المصالح تعدّ بمنزلة العلل والروح للشريعة، والوسيلة الوحيدة لنيل هذه المصالح إنما هي العمل بالشريعة؛ أما العرفاء فيعتقدون أن المصالح والحقائق الكامنة في تشريع الأحكام هي من نوع المنازل والمراحل التي تسوق الإنسان إلى مقام القرب الإلهي، والوصول إلى الحقيقة.

العرفاء يعتقدون أن باطن الشريعة هو «طريق» ويسمونه «الطريقة» وآخر هذا الطريق «الحقيقة» أي التوحيد بالمعنى الذي أشير إليه قبلاً، والذي يتلمّسه ويصل إليه بعد الفناء وخلاص العارف من نفسه وأنانيته.

يعتقد العارف إذاً بثلاثة أشياء: الشريعة، والطريقة، والحقيقة، يعتقد أن الشريعة وسيلة أو غشاء للطريقة، وأن الطريقة وسيلة أو غشاء للحقيقة.

أمّا طراز تفكير الفقهاء فهو الذي عرفناه في دروس علم الكلام، إنهم يعتقدون أن المقررات والقواعد الإسلامية تتلخص في ثلاثة عناوين:

الأول: أصول العقائد الذي يتكفل به علم الكلام؛ ففي المسائل المرتبطة بأصول العقائد يجب على الإنسان الإيمان والاعتقاد بها عن طريق العقل، إيماناً واعتقاداً راسخين لا يتزلزلان.

الثاني: الأخلاق، وفي هذا القسم تم تبيان القواعد والأوامر التي تحدد وظائف الإنسان بصدد الفضائل والرذائل الأخلاقية، وهذا البيان يتكفل به علم الأخلاق.

الثالث: الأحكام المتعلقة بالأعمال والسلوك الخارجي للإنسان، ويتكفل بها علم الفقه.

هذه الأقسام الثلاثة منفصل بعضها عن الآخر، قسم

العقائد يرتبط بالعقل والفكر، وقسم الأخلاق يرتبط بالنفس والعادات والملكات النفسانية، وقسم الأحكام يرتبط بالأعضاء والجوارح.

ولكن العرفاء في مجال العقائد لا يعتقدون بكفاية الاعتقاد الذهني والعقلي الصرف، ويدّعون بأن ما يجب الإيمان والاعتقاد به لا بدّ من الوصول إليه، ولا بدّ من العمل على إزالة الحجب والأستار بين الإنسان وتلك الحقائق، وفي القسم الثاني ـ كما أشرنا قبلاً ـ فإن الأخلاق بما هي ساكنة ومحدودة لا تكفي، ويقترحون أن تحل السيرة والسلوك العرفانيين ذوي التركيب الخاص مكان الأخلاق العلمية والفلسفية.

أمّا القسم الثالث فليس لهم أي اعتراض عليه إلاّ في بعض الموارد الخاصة فلهم قول يمكن أن يُتلقى على أنه ضد القواعد الفقهية.

العرفاء يعبرون عن هذه الأقسام الثلاثة بالشريعة والطريقة والحقيقة، ويعتقدون كما أنّ الإنسان واقعاً ليس مجزّأً إلى ثلاثة أقسام، أي إنّ البدن والنفس والعقل ليست منفصلة الواحدة عن الأخرى، بل هي ـ في نفس اختلاف الواحدة منها عن الأخرى ـ واحدة، ونسبة الواحدة إلى الأخرى كنسبة الظاهر إلى الباطن. فالشريعة والطريقة والحقيقة هي أيضاً من هذا القبيل، بمعنى أن الواحدة هي الظاهر، والثانية هي الباطن، والثالثة هي باطن الباطن.

بهذا التفاوت يقول العرفاء إن مراتب وجود الإنسان أكثر من ثلاث مراحل بمعنى أنهم يعتقدون بمراحل ومراتب فيما وراء العقل، وهذا سنوضحه فيما بعد.

أسس العرفان الإسلامي

لمعرفة أي علم لا بد من الاهتمام بتاريخه وتحولاته، ومعرفة الشخصيات الحاملة والوارثة أو المبتكرة في هذا العلم، وكذلك الاطلاع على كتبه الأساسية، ونحن في هذا البحث وفي البحث الرابع سنعمل على توضيح هذه المسائل.

أول مسألة ينبغي طرحها هنا هي: هل العرفان الإسلامي علم مثل الفقه والأصول والتفسير والحديث؟ أي من العلوم التي أخذ المسلمون أسسها وموادّها الأصلية من الإسلام، ووضعوا لها قواعد وضوابط وأصول كشف؟ أم هو من قبيل الطب مثلاً مما وفد إلى العالم الإسلامي من الخارج، وبلغ الرشد والتكامل في أحضان التمدن والمعارف الإسلامية، أم أنه شقّ ثالث من العلوم؟

العرفاء يختارون الشقّ الأول، ولا يرضون غيره بأي وجه. بعض المستشرقين كانوا ولا يزالون يصرون على أن العرفان والأفكار العرفانية اللطيفة والدقيقة كلها إنما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه.

يقولون حيناً بأنه من آثار المسيحية ويقولون بأن الأفكار العرفانية إنما هي نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيين. أو يقولون بأنه حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة التي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغوروس، لون من الكتابات الإسكندرية وآراء وعقائد اليهود والمسيحيين. أو يقولون إنه نشأ من أفكار بوذية.

وكذلك فالمعارضون للعرفان في العالم الإسلامي كانوا ولا يزالون يسعون للقول بأن العرفان غريب عن الإسلام بالمرة، وأن جذوراً غير إسلامية.

وهناك نظرية ثالثة تقول: إنَّ العرفان ـ سواء في مورديه النظري أو العملي ـ قد استقى أسسه الأولى من الإسلام نفسه، وقد بيّنت لهذه الأسس قواعد وضوابط وأصولاً، وإنه وقع أيضاً تحت تأثير المجريات الخارجية، وخصوصاً الأفكار الكلامية والفلسفية، وعلى الأخص الأفكار الفلسفية الإشرافية.

إمّا البحث في مدى ما بلغه العرفاء في تبيان القواعد والضوابط الصحيحة للأسس الإسلامية الأولية، وفيما إذا كان نجاحهم في هذا الجانب يوازي الفقهاء أم لا، وما مدى القيود التي تحول دون انحرافهم عن الأصول الواقعية للإسلام؟ وكذلك ما هو مدى تأثير المجريات الخارجية في العرفان الإسلامي؟ وهل استطاع العرفان

الإسلامي أن يجتذب تلك المجريات، ويعطيها لونه ويستفيد منها في مساره؛ أمّ أن العكس هو الذي حصل، فاستطاعت أمواج تلك المجريات أن تجرف العرفان الإسلامي إلى مسارها؟

هذه مسائل لا بدّ من بحث كلٍّ منها على حدة وبدقة، والشيء المسلّم به هو أن العرفان الإسلامي استقى أسسه الأصلية من الإسلام، ومن الإسلام وحده. المؤيدون للنظرية الأولى، وعدد من المؤيدين للنظرية الثانية ـ قلّوا أم كثروا ـ يدّعون أن الإسلام دين بسيط لا تكلف فيه، يفهمه العامّة، ويخلو من أي نوع من الرموز والأمور الغامضة غير المفهومة، أو التي يصعب فهمها.

الأساس الاعتقادي في الإسلام هو عبارة عن التوحيد، التوحيد الإسلامي يعني كما أن للدار ـ مثلاً ـ صانعاً متمايزاً عنها، فللكون أيضاً صانع منفرد ومنفصل عنه.

العلاقة بين الإنسان ومتاع الدنيا ـ في نظر الإسلام ـ هي الزهد والزهد يعني الإعراض عن متاع الدنيا الفانية للوصول إلى النعيم المقيم في الآخرة. وللوصول لا بدّ من اتّباع سلسلة مقررات عملية بسيطة يتكفل بها علم الفقه.

بنظر هذا الفريق أن للعرفاء الذين يقولون بالتوحيد مطلباً أبعد معنى من التوحيد الإسلامي، ذلك أن الوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود، وأن كل ما عدا الله وشؤونه وأسماءه وصفاته وتجلياته شيء لا وجود له.

السير والسلوك العرفاني أيضاً أبعد من الزهد الإسلامي ففي السير والسلوك تطرح سلسلة من المفاهيم والمعاني من قبيل العشق ومحبة الله، والفناء في الله، وتجلي الله على قلب العارف، أمور لا يطرحها الزهد الإسلامي.

والطريقة العرفانية أيضاً أمر أبعد من الشريعة الإسلامية، ذلك أن في آداب الطريقة مسائل يجري طرحها، والفقه غافل عنها. بنظر هذا الفريق فإن أصحاب الرسول الأكرم ـ الذين ينتسب إليهم العارفون والمتصوفة، ويعتبرونهم طليعة لهم ـ لم يكونوا أكثر من زهّاد، فروح أولئك كانت بعيدة عن السير والسلوك والتوحيد العرفاني، كانوا أناساً قد أعرضوا عن متاع الدنيا واتجهوا نحو عالم الآخرة، فالأصل الذي يحكم أرواحهم إنما هو الخوف والرجاء، الخوف من عذاب جهنم، والرجاء بثواب الجنة، وهذا كلّ ما هنالك.

الحقيقة أن نظرية هذا الفريق ليست قابلة للتأييد بأي وجه، فالأسس الأولية للإسلام أغنى بكثير مما يفترضه هذا الفريق عن جهل أو عن عمد، فليس التوحيد الإسلامي بهذه البساطة وهذا الخلوّ من المضامين كما افترضوا، وليست معنوية الإنسان في الإسلام محصورة في الزهد الجاف ولم يكن أصحاب رسول الله ﷺ كما وصفوهم، وليست الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء.

في هذا البحث نورد إجمالاً مسائل في حدٍّ يتضح معه أنّ بمقدور التعاليم الإسلامية الأصلية أن تلهم عطاء من سلسلة من المعارف العميقة في مورد العرفان النظري والعملي، أمّا ما هو مدى استفادة العرفاء الإسلاميين من هذه التعاليم بشكل صحيح، وما هو مدى انحرافهم، فمسألة ليس بمقدورنا إيرادها في هذه البحوث القصيرة والمختصرة.

القرآن الكريم في باب التوحيد لا يقوم أبداً بقياس الله والخلق بصانع الدار وبالدار، القرآن يعرّفنا بأن الله هو خالق الكون وبارئه، ويقول في الوقت عينه إن ذاته المقدسة في كل مكان ومع كل شيء. قال تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾، وآيات أخرى من هذا القبيل، بديهي أن مثل هذه الآيات يوحي بأفكار وتأملات في التوحيد أكمل وأعلى مما يقوله العامة في التوحيد.

وفي مورد السير والسلوك وطيّ مراحل القرب من الحق، وحتى آخر المنازل، يكفي أن نتأمل في بعض

الآيات المرتبطة بـ«لقاء الله» و«رضوان الله» والآيات الخاصة بالوحي والإلهام وحديث الملائكة مع غير الأنبياء كمريم عليها السلام مثلاً وخصوصاً آيات عروج الرسول الأكرم. وورد في القرآن حديث عن النفس اللوامة، والنفس المطمئنة، وحديث عن العلم الفيضي واللدنيّ والهداية الحاصلة من المجاهدة: ﴿وَالَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾.

وفي القرآن ذكر لتزكية النفس بكونها وحدها الموجبة للفلاح والفوز. ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ وفي القرآن حديث عن الحب الإلهي الذي يفوق كل محبة وتعلق إنسانيين، وفي القرآن حديث عن تسبيح وتحميد كل ذرات الكون للّه، وأن الإنسان لو تفقه بالكامل لأدرك ذلك الحمد والتسبيح؛ وعلاوة على ذلك فقد طرح القرآن مسألة النفخة الإلهية في خلق الإنسان.

هذه كلها وغيرها كافية عطاء معنوي عظيم واسع في شأن الله والإنسان والعالم، وبالأخص في مورد الارتباط الإنسان بالله. وكما سبقت الإشارة، فالكلام هنا ليس في صحة أو عدم صحة القول بكيفية استفادة العرفاء المسلمين من ثروة التعاليم الإسلامية، بل الكلام في وجود ثروة عظيمة كهذه بمقدورها الإلهام بقسط جيد في العالم الإسلامي. وعلى فرض أن العارفين- باصطلاح التسمية- لم يتمكنوا من الاستفادة الصحيحة من هذه التعاليم، فإن أفراداً آخرين- لم يشتهروا بهذه التسمية- قد استفادوا منها. وعلاوةً على ذلك فإن الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات وتراجم أحوال العظماء الذين تربوا في حجر الإسلام تعطي الدليل على أن ما ساد في صدر الإسلام لم يكن زهداً قاسياً وتعبداً أملاً بالأجر ورجاء للثواب.

وفي الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات معان عظيمة، وإن تراجم أحوال الشخصيات التي عاشت في صدر الإسلام تحكي عن سلسلة من الأمور الروحية المثيرة والتجليات القلبية وحالات الحرقة والذوبان والعشق المعنوي.

إنَّ حياة وأحوال وكلمات ومناجاة الرسول الأكرم ﷺ، حافلة بالمؤثرات المعنوية والإلهية، مليئة بالإشارات العرفانية، وكانت أدعيته الكثيرة مورداً لاستشهاد العرفاء واستنادهم إليها.

أمير المؤمنين علي عليه السلام، والذي يكاد أهل العرفان والتصوف يجمعون أن مأثوراته وكلماته التي وصلتهم كانت مصدر إلهام معنويّ ومعرفيّ لهم؛ نشير هنا إلى قولين له عليه السلام، ممّا سطّر في «نهج البلاغة»: في الخطبة ٢٢٢ يقول عليه السلام:

«إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب، تسمع به بعد الوقرة، وتبصر به بعد الغشوة، وتنقاد به بعد المعاندة، وما برح للّه- عزت آلاؤه- في البرهة بعد البرهة، وفي أزمات الفترات، عبادٌ ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم». وفي الخطبة ٢٢٠ يقول عليه السلام في وصف السالك الطريق إلى الله:

«قد أحيا عقله، وأمات نفسه، حتى دقّ جليله، ولَطُف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة، ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة، بما استعمل قلبه، وأرضى ربّه».

الأدعية الإسلامية وخصوصاً أدعية الشيعة، كنوز من المعارف: مثل دعاء كميل، ودعاء أبي حمزة الثمالي، والمناجاة الشعبانية، وأدعية الصحيفة السجادية، وتمتلك هذه الأدعية أسمى التأملات المعنوية.

فهل نحن- مع وجود مثل هذه الينابيع- بحاجة إلى البحث عن ينبوع خارجي؟! وفي هذا السياق ننظر إلى الحركة الاجتماعية المنتقدة والمعارضة للسلطة التي قام بها أبو ذر الغفاري، عندما اعترض بشدة على الظلم والحيف والانحراف والأثرة، فقاسى آلام الإبعاد والتعذيب، وانتهى الأمر به إلى الموت وحيداً في دنيا الغربة. وقد طرح فريق من المستشرقين هذا السؤال: من الذي حرّك أبا ذر؟

هذا الفريق يفتش عن عامل خارج دنيا الإسلام يعزو إليه تحريك أبا ذر، يقول جورج جرداق في كتابه «الإمام علي صوت العدالة الإنسانية» ما مضمونه:

«أنا أتعجب من أمثال هؤلاء الذين يرون شخصاً واقفاً إلى جانب نهر عظيم كنهر الألب مثلاً وبيده كوب ماء ثم يسألونه من أية بركة ملأت هذه الكأس» هذا البحث عن البركة ناشىء عن التوجه إلى الكأس وعدم رؤية النهر، بل البحر! فأي ينبوع يستطيع أبو ذر أن يستقي منه الإلهام غير الإسلام؟ بل أي ينبوع يستطيع إلهام أمثال أبي ذر بما يمكنهم من الوقوف في وجه جبابرة من أمثال معاوية؟

والآن، فالسياق نفسه نلاحظه في موضوع العرفان، فالمستشرقون في بحثهم عن منابع غير الإسلام تلهم قسطاً من المعنويات العرفانية عموا عن رؤية هذا البحر العظيم، بحر الإسلام. هل بمقدورنا أن ننكر كل هذه الينابيع فضلاً عن القرآن والحديث والخطب والاحتجاجات والأدعية والسيرة لمجرد فرضية يرى بعض المستشرقين وأذنابهم من الشرقيين صحتها؟.

المستشرقون في البداية يصرّون على أن مصدر العرفان الإسلامي هو شيء آخر غير التعاليم الأصلية، غير أن أفراداً ـ أمثال نيكلسون الإنكليزي وماسينيون الفرنسي من الذين أجروا دراسات واسعة عن العرفان الإسلامي ولم يعودوا غرباء عن الإسلام ـ اعترفوا أخيراً أن المصدر الأصلي للعرفان الإسلامي هو القرآن والسنّة.

ونختتم هذا البحث بالنقل عن نيكلسون، بعد ذكره الآيات:

١ ـ ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾

٢ ـ ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ﴾

٣ ـ ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾

٤ ـ ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾

٥ ـ ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾

٦ ـ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾

٧ ـ ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾

٨ ـ ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا﴾

«من المؤكد أن جذور وبذور التصوف تكمن في هذه الآيات، وبالنسبة إلى المتصوفين الأوائل فالقرآن ليس كلام الله وحسب، بل هو وسيلة التقرب إليه، وبواسطة العبادة والتعمّق في أقسام القرآن المختلفة وخصوصاً الآيات الرمزية المتعلقة بالعروج، يسعى المتصوفة إلى إيجاد حالة من صوفيّة الرسول في أنفسهم»[1].

أصول الوحدة في التصوف مذكورة في القرآن أكثر من أي مكان أخر، وكما أن رسول‌الله يقول عن الله في الحديث القدسي:

«ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها».

فنحن قلنا تكراراً بأن الكلام لا يدور حول إن كان العرفاء والمتصوفة قد استطاعوا تلقّي الإلهام بشكل صحيح أم لا، بل الكلام يدور حول منشأ هذا التلقي للإلهام، وهل هو من مصادر خارجية، أم من المتون الإسلامية نفسها؟

لمحة تاريخية مختصرة

منشأ العرفان الإسلامي

خصص الكلام السابق لموضوع مصدر وجذور العرفان الإسلامي، فهل في التعاليم الإسلامية والحياة العملية للرسول الأكرم والأئمة الأطهار أشياء يمكنها ـ من الناحية النظرية ـ إلهام قسط من سلسلة المعاني العرفانية اللطيفة والدقيقة؟، ومن الناحية العملية، هل أدت فعلاً إلى إيجاد نشاط روحي وسلسلة من المؤثرات والحركات العرفانية والمعنوية أم لا؟ كان

(١) كتاب ميراث الإسلام لمجموعة من المستشرقين ص ٨٤.

الجواب عن هذا التساؤل بالإيجاب، والآن نتابع هذا البحث.

الحياة والمعارف الإسلامية الأصلية حافلة بالمعنويات والتجليات الروحية لعظماء الإسلام، والتي كانت مصدر إلهام معنوي عميق في العالم الإسلامي لم يكن محصوراً فيما عرف اصطلاحاً باسم العرفان والتصوف، والبحث في فرع من المعارف الإسلامية لا يحمل هذا المعنى، خارج عن موضوع بحثنا هذا. إنما بحثنا يستمر حول هذا الفرع والمعروف اصطلاحاً باسم العرفان أو التصوف، وبديهي أن مجال هذه الدروس لا يسمح بالنقد والتحقيق بصورة شاملة، نحن هنا نسعى في أن نعكلس الأحداث التي طرأت على هذه الفروع كما وقعت تماماً من الناحية المعرفية. لهذا نرى أنه لا بد - من أجل التعرف الأولي - من الإشارة أولاً إلى التاريخ البسيط للعرفان والتصوف منذ صدر الإسلام وحتى القرن العاشر الهجري على الأقل، ثم نطرح مسائل العرفان بالحدود المتيسرة لنا هنا وبعد ذلك نتجه إلى تحليلها علمياً والكشف عن جذورها.

من المسلّم به أنه في صدر الإسلام - وعلى الأقل في القرن الأول للهجرة - لم يكن يوجد بين المسلمين من عُرف باسم عارف أو متصوف، وقد ظهر اسم الصوفي في القرن الثاني للهجرة. ويقال إن أول من عرف بهذا الاسم هو أبو هاشم الصوفي الكوفي الذي عاش في القرن الثاني للهجرة، وهو أول من بنى في الرملة (فلسطين) صومعة (خانقاه) خصصها ليتعبد فيها جماعة من العبّاد والزهّاد المسلمين[1] ولا يعرف التاريخ الدقيق لوفاة أبي هاشم، وهو أستاذ سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١هـ.

أبو القاسم القشيري، الذي يعتبر من مشاهير الصوفية والعارفين يقول إن هذا الاسم (الصوفي) ظهر قبل سنة ٢٠٠هـ ويقول نيكلسون أيضاً إن هذا الاسم ظهر في أواخر القرن الثاني للهجرة. ويظهر من رواية في كتاب «المعيشة» من الكافي، الجزء الخامس، أنه في زمان الإمام الصادق عليه السلام، أي في القسم الأول من القرن الثاني للهجرة، كان جماعة - سفيان الثوري وآخرون - يدعون بهذا الاسم.

إذا كان أبو هاشم الكوفي أول من عرف بهذا اللقب وكان كذلك أستاذاً لسفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هجرية، فإن مصطلح (الصوفي) يكون قد عرف في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، لا في أواخره، (كما قال نيكلسون وآخرون) وظاهراً أنه لا شبهة في كون تسمية الصوفية نسبة إلى لبسهم الصوف، فالصوفية اجتنبوا لبس الثياب الناعمة زهداً وإعراضاً عن الدنيا، وارتدوا الصوف والملبس الخشن. أمّا في أي وقت سميت هذه الجماعة بالعارفين فليس عندنا اطلاع دقيق، والقدر المسلم به هو هذا، ومن نقل بعض الكلمات عن سري السقطي المتوفى عام ٢٤٣ هجرية[1] يعلم أن هذا الاصطلاح كان شائعاً ورائجاً في القرن الثالث الهجري، ولكن في كتاب «اللمع» لأبي نصر سراج الطوسي والكتاب أحد المتون المعتبرة في العرفان نقل عن سفيان الثوري جملة تفيد أن هذا الاصطلاح ظهر في حدود القرن الثاني[2].

على أي حال، فإن القرن الأول الهجري لم يعرف وجود جماعة باسم الصوفية، فهذا الاسم ظهر في القرن الثاني، ويبدو أنه في هذا القرن ظهرت هذه الجماعة بصورة فريق أو فرقة خاصة، وليس في القرن الثالث كما يعتقده البعض[3].

---

(١) تاريخ التصوف في الإسلام، تأليف الدكتور قاسم غني ص ١٩. وفي الكتاب نفسه ص ٢٤ من كتاب «الصوفية وفقراء ابن تيمية» ينقل أن أول من بنى ديراً صغيراً للصوفية هم بعض أتباع عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد هذا من أصحاب الحسن البصري، فإن كان أبو هاشم الصوفي من أتباع عبد الواحد، فلا تناقض بين هاتين الروايتين.

(١) تذكرة الأولياء - للشيخ العطار.

(٢) اللمع ص ٤٢٧.

(٣) الدكتور غني، تاريخ التصوف في الإسلام.

في القرن الأول الهجري مع أنه لم يوجد أي فريق خاص باسم العارف أو الصوفي أو باسم آخر، فهو ليس دليلاً على أن خيار الصحابة كانوا مجرّد زهاد وعباد وأنهم كانوا يحيون كلهم درجة واحدة من الإيمان البسيط، فاقدين لأي حياة معنوية روحية.

يحتمل أن بعض خيار الصحابة لم يكن لديهم غير الزهد والعبادة ولكن حياة فريق آخر كانت مشبعة بالقيم المعنوية، وهؤلاء أيضاً لم يكونوا في درجة واحدة من الإيمان.

والآن نبدأ بذكر طبقات أهل العرفان والتصوف من القرن الثاني إلى القرن العاشر:

عرفاء القرن الثاني

أ ـ الحسن البصري: تاريخ العرفان في الاصطلاح مثل علم الكلام يبدأ من الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠هـ. ولد الحسن البصري سنة ٢٢ هـ. وعمّر ثمان وثمانين سنة فمضى الجزء الأكبر من عمره في القرن الأول الهجري وبالطبع فالحسن البصري لم يعرف بلقب «الصوفي»، أمّا الجهة التي يحسب منها على الصوفية فهي:

أولاً: أنه ألّف كتاباً بعنوان «رعاية حقوق الله» والذي نستطيع أن نعتبره أول كتب التصوف المعروفة، ونسخته الوحيدة موجودة في اكسفورد.

يقول نيكلسون:

«أول مسلم كتب عن أسلوب الحياة الصوفية الحقيقية هو الحسن البصري، والطريقة التي شرحها الكتّاب المتأخرون عن التصوف والوصول إلى المقامات العالية هي: التوبة أولاً، وبعدها سلسلة أعمال أخرى... والتي يجب تسلسل العمل بها للإرتقاء إلى المقامات الأعلى»[1].

ثانياً: إن نفس أهل العرفان يتصل سند بعض سلاسل طرقهم بالحسن البصري ومنه بأمير المؤمنين علي عليه السلام مثل سلسلة مشايخ أبي سعيد أبي الخير[1]، وكذلك فإن ابن النديم في «الفهرست» وفي كلامه على الفن الخامس من المقالة الخامسة يصل سلسلة أبي محمد جعفر الخلدي بالحسن البصري، ويقول أن الحسن البصري أدرك سبعين من أصحاب بدر.

ثالثاً: بعض الحكايات المنقولة تدل على أن الحسن البصري كان عملياً فرداً من المجموعة التي عرفت فيما بعد باسم المتصوفة وسنذكر بعض هذه الروايات عنه في مواضعها المناسبة.

ب ـ مالك بن دينار: كان هذا الرجل من المفرطين في مجال الزهد وترك اللذات، وينقل عنه الكثير من القصص في هذا المجال، توفي سنة ٣٥ هجرية.

ج ـ إبراهيم الأدهم: وقصته تشبه القصة المعروفة لبوذا، ففي بداية أمره كان سلطاناً على بلخ، وجرت له بعض الحوادث أدت إلى توبته واستقر في سلسلة أهل التصوف. ويعيره أهل العرفان أهمية زائدة، وفي المثنوي قصة مؤثرة عنه، توفي إبراهيم في حدود سنة ١٦١هـ.

هـ ـ أبو هاشم الصوفي الكوفي: تاريخ وفاته مجهول، ومقدار ما نعلمه أنه كان أستاذاً لسفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١هـ. والظاهر أنه أول من عرف بالصوفي، يقول سفيان لولا أبا هاشم ما عرفت دقائق الرياء.

و ـ شقيق البلخي: تلميذ إبراهيم الأدهم، وبناءً

---

(١) ميراث الإسلام، ص ٨٥ وراجع محاضرات الدكتور عبد الرحمن بدوي في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية للسنة الدراسية ٥٢ ـ ٥٣ هـ. ش، والنقطة الملفتة هنا هي وجود الكثير من كلمات نهج البلاغة في هذه الرسالة. وهذه النقطة تستدعي الاهتمام أكثر إذا لاحظنا أن سلسلة الأسناد عند بعض الصوفية تنتهي عن طريق الحسن البصري إلى الإمام علي عليه السلام.

(١) تاريخ التصوف في الإسلام ص ٤٦٢ نقلاً عن كتاب «أحوال وأقوال أبي سعيد أبي الخير».

على نقل «ريحانة الأدب» وغيره عن كتاب «كشف الغمة» لعلي بن عيسى الإربلي، وعن «نور الأبصار» للشبلنجي أنه التقى بالإمام موسى بن جعفر عليه السلام في الطريق إلى مكة، ونقل عنه مقامات وكرامات؛ توفي في إحدى السنوات ١٥٣ أو ١٧٤ أو ١٨٤هـ.

ز ـ معروف الكرخي: وهذا الرجل من مشاهير أهل العرفان، ويقال إن أبويه كانا مسيحيين، وأنه أسلم على يدي الرضا عليه السلام واستفاد منه. يتصل الكثير من أسانيد الطريق طبقاً لادّعاء العرفاء بمعروف الكرخي، وعن طريقه بالإمام الرضا عليه السلام وعن طريقه عليه السلام بمن سبقه من الأئمة حتى تصل إلى الرسول الأكرم، وإلى هذه السلسلة يشار بـ«سلسلة الذهب»، والذهبيون عموماً يدّعون هذا القول.

ط ـ الفضيل بن عيّاض: من مرو إيراني من أصل عربي. يقال إنه في أول حياته كان متعلقاً بالنساء، وأنه في إحدى الليالي ارتقى جدار بيت ليسرقه، فسمع قارئاً للقرآن يتلو آية جعلته ينقلب إلى التوبة، وإليه ينسب «مصباح الشريعة»، ويقال أيضاً إنه تلقى سلسلة من الدروس عن الإمام الصادق عليه السلام. وأبدى المحدث المتبحر في القرن الأخير الميرزا حسين النوري... ثقته بهذا الكتاب في خاتمة المستدرك، توفي الفضيل سنة ١٨٧هـ.

عرفاء القرن الثالث

أ ـ أبو يزيد البسطامي: طيفور بن عيسى، من أكابر أهل العرفان، يروى أنه أول من تحدث بصراحة عن «الفناء في الله» و«البقاء بالله» في أقواله. ولأبي يزيد شطحات أوجبت تكفيره، ويسميه أهل العرفان واحداً من أصحاب «السكر» بمعنى أنه في حال «الانجذاب» يتحدث بدون إرادة منه. توفي سنة ٢٦١هـ. ويدعي البعض أنه كان سقاءً لبيت الإمام الصادق عليه السلام وهذا الادعاء لا يتفق مع التاريخ، فهو لم يدرك عصر الإمام الصادق عليه السلام.

ب ـ بشر الحافي: من مشاهير أهل العرفان، وهو أيضاً كذلك ابتدأ حياته معدوداً من أهل الفسق والفجور، ثم تاب. روى العلامة الحلي في «منهاج الكرامة» قصة مفادها أن بشراً تشرف بلقاء الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وأظهر التوبة على يديه وكان حافياً فعرف ببشر الحافي. والبعض يروي قصة أخرى عن علة تسميته بالحافي، توفي سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧هـ.

ج ـ سرّي السقطي: من أصحاب ومعاصري بشر الحافي، وكان من أهل الإشفاق والإيثار في علاقته بالناس.

يروي ابن خلكان في «وفيات الأعيان» أن السقطي قال: «استغفرت الله ثلاثين سنة من كلمة جرت على لساني، وهي «الحمد لله»»، قيل له: وكيف كان ذلك؟

قال: شبّت النار في السوق ذات ليلة، فخرجت أنظر إن كانت النار قد بلغت دكاني أم لا، فقيل لي: لم تلحق النار بدكانك، فقلت: الحمد لله، وتنبهت دفعة واحدة إلى أن اهتمامي بدكاني أعماني عن الضرر الأكبر، أليس الحريّ بي أن أحس بما يصيب المسلمين؟!

كان سري تلميذاً ومريداً لمعروف الكرخي وأستاذاً وخالاً لجنيد البغدادي، وله كلام كثير في التوحيد والعشق الإلهي، وهو القائل: العارف أشبه بالشمس، تغمر العالم كله بشعاعها، وأشبه بالأرض، تحمل فوق منكبيها أحمال الخير والشر؛ وأشبه بالماء، فهو ثروة الحياة لكل القلوب، وأشبه بالنار تنشر ضياءها على كل شيء. توفي سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ عن عمر يقارب ٩٨ سنة.

د ـ الحارث المحاسبي: من رفاق وأصحاب الجنيد، لقب بالمحاسبي لاهتمامه بالمراقبة والمحاسبة، كان معاصراً لأحمد بن حنبل وبسبب بغض أحمد لعلم الكلام واهتمام الحارث بهذا العلم فقد طرده، وهذا سبب إعراض الناس عنه، توفي سنة ٢٤٢هـ.

هـ ـ الجنيد البغدادي: أصله من نهاوند، يسميه

أهل العرفان والتصوف بـ«سيد الطائفة». يعدّ الجنيد من أهل العرفان المعتدلين، فلم تسمع عنه الشطحات التي سمعت من غيره، حتى أنه لم يلتزم بزي أهل التصوف، بل كان يضع زيّ الفقهاء والعلماء، وقيل له: لو لبست الخرقة (لباس أهل التصوف) إرضاء لمريديك، فأجاب: لو كنت أحسن الخياطة لاتخذت ثوباً من الحديد المذاب، ولكن نداء الحقيقة هو: «ليس الاعتبار بالخرقة إنما الاعتبار بالحرقة»، (أي حرقة القلب). وكان الجنيد تلميذاً ومريداً لسري السقطي وهو ابن أخته كذلك، كما تتلمذ على يد الحارث المحاسبي وقيل إنه مات عن تسعين عاماً وذلك سنة ٢٩٧هـ.

و ـ ذو النون المصري: من أهل مصر، تلميذ مالك بن أنس ـ الفقيه المعروف ـ يدعوه الجامي برئيس الصوفية، وهو أول من استعمل الرمزية، وكان يبين المعاني العرفانية باصطلاحات رمزية، يفهمها من كان له إلمام بها، أمّا غير الملمّ بها فلا يفهمها. وانتشر هذا الأسلوب تدريجاً، فكانت المعاني العرفانية تصوَّر بتعابير الغزل والإشارات ذات الدلالة. ويرى البعض أن كثيراً من تعاليم الافلاطونية الحديثة دخلت العرفان والتصوف عن طريق ذي النون[1]. توفي بين ٢٤٠ و٢٥٠هـ.

ز ـ سهل بن عبدالله التستري: من أكابر أهل العرفان والتصوف، وهناك فرقة من فرق الصوفية ممن يعتقدون بأصالة مجاهدة النفس يعرفون بـ«السهيلة»؛ التقى سهل بذي النون المصري في مكة المكرمة. توفي سنة ٢٨٣ أو ٢٩٣[2].

ح ـ الحسين بن منصور الحلاج: من أكثر العارفين إثارة للجدل بين العرفاء الإسلاميين، مكثر في الشطحات، اتهم بالكفر والارتداد وادعاء الألوهية، كفّره الفقهاء وصلب في زمان المقتدر العباسي. ويتهمه أهل العرفان بإفشاء الأسرار، وعن هذا يقول حافظ:

(١) تاريخ التصوف الإسلامي ص ٥٥.

(٢) طبقات الصوفية ـ لأبي عبد الرحمن السلمي ص ٢٠٦.

ذاك الذي فيض المعارف عنه قد فاحا
كل ما جناه أنه بالسر قد باحا

كما اتهمه البعض بالشعوذة، وقد برّأه أهل العرفان وقالوا إن كلامه وكلام أبي يزيد الذي تشتمّ منه رائحة الكفر إنما كان حال السكر وعدم الإرادة، ويذكره أهل العرفان باسم «الشهيد». وكان صلبه سنة ٣٠٦ أو ٣٠٩[1].

عرفاء القرن الرابع

أ ـ أبو بكر الشبلي: من تلاميذ ومريدي جنيد البغدادي، أدرك الحلاّج، وهو من مشاهير العرفاء، خراساني الأصل، ينقل عنه أشعار وكلمات عرفانية كثيرة في كتاب «روضات الجنات» وسائر كتب التراجم. قال الخواجة عبدالله الأنصاري: أول من تحدث بالرمز كان ذا النون المصري، ثم جاء جنيد فتوسع في هذا العلم ورتبه وألّف العديد من الكتب فيه، ولما وصل الدور إلى الشبلي ارتفع به فوق المنابر توفي الشبلي بين سنتي ٣٣٤ ـ ٣٤٤ عن ٨٧ سنة.

ب ـ أبو علي الروذباري: ساساني الأصل، ويعود في نسبه إلى أنو شروان، كان من مريدي جنيد، وأخذ الفقه عن أبي العباس بن شريح، والأدب عن ثعلب، يدعى بجامع الشريعة والطريقة والحقيقة. توفي سنة ٣٢٢هـ.

ج ـ أبو نصر سراج الطوسي: صاحب كتاب «اللمع» المعروف، أحد المتون الأصلية المعتبرة والقديمة في العرفان والتصوف. توفي في طوس سنة ٣٧٨، كان كثير من مشايخ الطريقة تلامذته وتابعيه بواسطة أو بلا واسطة.

د ـ أبو الفضل السرخسي: كان من تابعي ومريدي

(١) في مقدمة الطبعة الثامنة بالفارسية لكتاب «الدوافع المادية» للشهيد مطهري بحث مفصل عن الحلاج ونظرية بعض الماديين المعاصرين حيث ينسبونه إلى المادية، وقد دفع المؤلف هذه الشبهة.

أبي نصر سراج الطوسي وأستاذاً لأبي سعيد أبي الخير العارف المشهور جداً توفي سنة ٤٠٠هـ.

هـ ـ أبو عبد الله الروذباري: ابن أخت أبي علي الروذباري، ومن أهل العرفان في الشام. توفي عام ٣٦٩هـ.

و ـ أبو طالب المكي: أكثر شهرته قائمة على كتاب ألّفه في العرفان والتصوف باسم «قوت القلوب» وقد تمّ طبعه وهو من المتون الأصلية في العرفان والتصوف. توفي سنة ٣٨٥ أو ٣٨٦هـ.

عرفاء القرن الخامس

أ ـ الشيخ أبو الحسن الخرقاني: أحد أهل العرفان المشهورين، وينسب العرفاء إليه قصصاً عجيبة، ومن جملتها ادّعاؤه بأنه كان يذهب إلى ضريح أبي يزيد البسطامي ويقف عند رأسه، ويتصل بروحه ويحلّ بعض مشكلاته.

والمولوي يذكره كثيراً في «المثنوي» معبراً عن احترام كبير له وتعلّق به. يقال إنه التقى الفيلسوف المعروف أبا علي بن سينا والعارف أبا سعيد أبو الخير. توفي سنة ٤٢٥هـ.

ب ـ أبو سعيد أبو الخير: من مشاهير العارفين وأصحاب الطرق، له رباعيات لطيفة. سُئل: ما هو التصوف؟ فقال: ترك الرئاسة، وبذل ما في اليد، والتجاوز عما يصيبك. التقى أبا علي بن سينا في مجلس وعظ، وكان بينهما حوار شعري في معنى خطبة لأبي سعيد عن آثار الطاعة والمعصية وضرورة العمل، فأنشد ابن سينا هذه الرباعيّة:

إن قلت «عفواً» ردُّنا: العفو أجل
وعن الإطاعة والمعاصي لا تسل
وَجِدِ العنايةَ منك حيث صرفتَها
إنَّ الذي لم تعمله يُحسب كالعمل

فردَّ عليه أبو سعيد من فوره:

يا من تركت الحسن، والسوءَ أتيت
وخلاصَ نفسك قد وقفتَ على الأمل
دع عنك آمالاً فلست بضامنٍ
أن الذي لم تعمله يحسب كالعمل[1]

ولأبي سعيد هذه الرباعية أيضاً:

وغداً إذا «السِّتُّ الجهات» تُبَعثَر
فالقدر منك بقدر علمك يظهر
فاسعَ إلى حسن الصفات فإنما
يوم الجزاء بمثل وصفك تحشر

توفي أبو سعيد سنة ٤٤٠هـ.

ج ـ أبو علي الدقاق النيشابوري: يعدّ من الجامعين للشريعة والطريقة، كان واعظاً ومفسراً للقرآن، لقّب بـ«الشيخ النوّاحة» بسبب بكائه عند المناجاة. توفي سنة ٤٠٥ أو ٤١٢هـ.

هـ ـ أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري: صاحب كتاب «كشف المحجوب» المشهور والذي طبع مؤخراً. توفي سنة ٤٧٠هـ.

و ـ الخواجة عبد الله الأنصاري: من أحفاد أبي أيوب الأنصاري الصحابي الكبير المعروف، والخواجة عبد الله واحد من أكثر العارفين شهرة وعبادة، له كلمات قصار ومناجات، وله كذلك رباعيات رقيقة في الأحوال وأكثر شهرته تعود إليها، ومنها: «في الطفولة: قصر نظر، وفي الشباب سكر، وفي الكبر ضعف وكسل فمتى تعبد الله؟»، ومنها أيضاً: «العمل القبيح عمل أشباه الكلاب، والعمل الحسن كالسير على الشوك، وفعل القبيح أحسن ما فعله الخواجة عبد الله الأنصاري».

وله أيضاً هذه الرباعية:

عيب كبير من يميّز نفسه
فوق الخلائق أو يرجّح نفسه
إنسان عينك منه فاعلم واتّعظ
إذ يبصر الدنيا، أيبصر نفسه؟

ولد الخواجة عبد الله في هراة وتوفي ودفن فيها سنة

---

(١) «رسالة الحكماء» ذيل أحوال ابن سينا.

٤٨١هـ. ولذا عُرف بشيخ هراة. وقد ألّف كتباً كثيرة، أشهرها الكتب الدراسية في السير والسلوك، ومن أنضج كتب العرفان كتابه «منازل السائرين» وعليه شروحات كثيرة.

قضى في بيت المقدس عشر سنوات بعيداً عن أعين عارفيه، منصرفاً إلى العرفان والتصوف، ولم يعد إلى أي منصب أو مقام حتى آخر عمره، بعد دورة من الرياضة وضع كتابه المعروف «إحياء علوم الدين». وتوفي في طوس وطنه الأصلي سنة ٥٠٥هـ.

عرفاء القرن السادس

أ ـ عين القضاة الهمذاني: كان من مريدي أحمد الغزالي الأخ الأصغر لأبي حامد الذي كان أيضاً من العارفين، له كتب كثيرة، وله أشعار فيضية فصيحة لا تخلو عن الشطحات، كُفِّر وقتل، وأُحرق جسده، وبعثر رماده، وكان مقتله بين سنتي ٥٢٥ و٥٣٥هـ.

ب ـ السنائي الغزنوي: الشاعر المعروف، له أشعار عرفانية عميقة، أورد المولوي أقواله وشرحها في «المثنوي». وتوفي في النصف الأول من القرن السادس.

ج ـ أحمد الجامي: من مشاهير العارفين والمتصوفة، مدفنه معروف في مقبرة جام قرب الحدود الإيرانية الأفغانية. توفي سنة ٥٣٦.

وقد توفي حوالي سنة ٥٣٦هـ.

د ـ عبد القادر الجيلاني: من الشخصيات المثيرة للجدل في العالم الإسلامي، وإليه تنسب الطريقة القادرية إحدى الطرق الصوفية، قبره في بغداد معروف ومشهور، من الذين نقل عنهم كرامات و(دعاوى). من السادات الحسنية. توفي سنة ٥٦٠ أو ٥٦١هـ.

هـ ـ الشيخ روزبهان بقلي الشيرازي: المعروف بالشيخ شطاح بسبب قوله بالكثير من الشطحات، قام بعض المستشرقين مؤخراً بطباعة ونشر عدد من كتبه. توفي سنة ٦٠٦هـ.

عرفاء القرن السابع

برز في هذا القرن عدد من العارفين ونحن هنا نذكر عدداً منهم بحسب تاريخ وفياتهم.

أ ـ الشيخ نجم الدين كبرىٰ: من مشاهير وأكابر العارفين، تنتهي إليه كثير من الطرق، كان صهر الشيخ روزبهان بقلي ومن تابعيه ومريديه، تتلمذ وتربى على يديه كثيرون منهم «بهاء الدين ولد»، أبو مولانا المولوي الرومي. عاش في خوارزم وشهد حملة المغول عليها، أرسل إليه المغول أن بإمكانك وجماعتك الخروج من المدينة والنجاة بنفسك، ولكنه أجابهم: لقد عشت أيام الراحة إلى جانب هؤلاء الناس ولن أتركهم في هذه الأيام الصعبة؛ فخرج مع الناس بالسلاح وقاتل حتى استشهد، وكانت هذه الواقعة سنة ٦١٦هـ.

ب ـ الشيخ فريد الدين العطار: من أكابر الدرجة الرفيعة من أهل العرفان، ترك العديد من المنثور والمنظوم، له كتاب «تذكرة الأولياء» في شرح أحوال أهل العرفان والمتصوفة، بدأه بالإمام الصادق عليه السلام وختمه بالإمام الباقر عليه السلام ويعد من المصادر والأسانيد القيمة، أظهر المستشرقون اهتماماً كبيراً به. وكذلك فإن كتابه «منطق الطير» يعدّ من أعظم الأعمال العرفانية.

كان العطار من تلاميذ ومريدي الشيخ مجد الدين البغدادي من تابعي الشيخ نجم الدين كبرىٰ. وقد أدرك صحبة قطب الدين حيدر الذي كان من مشايخ ذلك العصر، والمدفون في الروضة الحيدرية، وإليه تنسب هذه المدينة. عاصر العطار فتنة المغول. توفي ويقال إنه قُتل بيدهم بين سنتي ٦٢٦ ـ ٦٢٨هـ.

ج ـ الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني: صاحب الكتاب المعروف «عوارف المعارف» من المتون الجيدة في العرفان والتصوف، قيل إنه كان يزور مكة والمدينة سنوياً، لاقى عبد القادر الجيلاني وصحبه، وكان الشيخ سعدي الشيرازي وكمال

إسماعيل الأصفهاني الشاعر المعروف من مريديه.

السهروردي هذا هو غير الشيخ شهاب الدين السهروردي الفيلسوف المقتول والمعروف بشيخ الإشراق، الذي قُتل حوالي سنة ٥٨١ ـ ٥٩٠ في حلب. توفي العارف السهروردي في حدود سنة ٦٣٢.

د ـ ابن الفارض المصري: يعدّ من الطراز الأول بين العارفين، وأشعاره العرفانية في العربية، في منتهى العظمة وكمال الظرافة، طبع ديوانه مكرراً واشتغل الفضلاء بشرحه، وممن اعتنى بشرحه عبد الرحمن الجامي، العارف المشهور في القرن التاسع[١].

أشعاره العرفانية في اللغة العربية تقابلها أشعار حافظ في اللغة الفارسية، طلب منه محيي الدين العربي أن يتولى شرح أشعاره بنفسه، فأجابه: إن كتابك «الفتوحات المكية» هو شرح لهذه الأشعار.

كان ابن الفارض من أصحاب الأحوال غير العادية، وغالباً ما كان يستغرق في حالة «الجذب» وقد أنشد الكثير من أشعاره وهو في هذه الحالة. توفي سنة ٦٣٢هـ.

هـ ـ محيي الدين العربي الطائي الأندلسي[٢]: نشأ أصلاً في الأندلس ولكنه قضى أكثر عمره كما يظهر في مكة وسورية. كان من تلاميذ الشيخ أبي مدين المغربي الأندلسي، من عرفاء القرن السادس، يتصل في طريقته بواسطة واحدة بالشيخ عبد القادر الجيلاني الذي سبق ذكره. والمسلم به أن محيي الدين الذي يدعى أحياناً باسم «ابن عربي» هو أعظم العارفين، ولهذا لقّب «بالشيخ الأكبر».

تكامل العرفان الإسلامي من بدء ظهوره قرناً فقرناً، في كل قرن وكما أشرنا ظهر بعض العارفين الذين أسهموا في تكامله وزادوه غنى وثراء، وكان هذا كله تكاملاً تدريجياً، ولكن في القرن السابع وعلى يد محيي الدين العربي قفز قفزة وصل بها إلى نهاية كماله.

أوصل محيي الدين العرفان إلى مرحلة جديدة لم يسبق له بلوغها، فأنشأ القسم الثاني من العرفان، أي قسمه العلمي والنظري والفلسفي، والعارفون من بعده تناولوا فتات مائدته، وهو علاوة على هذا من أعاجيب

---

(١) يقع الدور الرابع من تاريخ الأدب الصوفي في القرن الهجري السابع (والثالث عشر الميلادي). وفيه بلغ الشعر الصوفي العربي ذروته. ويملأ النصف الأول من هذا القرن عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي، وهما صاحبا الآثار الصوفية على الحصر.

أما عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ = ١٢٣٥م) فكان أشعر شعراء الصوفية العرب، ويمكن ـ مع التجاوز ـ أن نقرنه بجلال الدين الرومي. ولكنه في الناحية المعنوية العقلية كان أقل من معاصره محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ = ١٢٤٠م) الذي جمع في ما كتبه جميع فنون التصوف فكان في هذه الناحية أعظم الصوفيين على الاطلاق. إلاّ أن ابن عربي كان من الناحية الأدبية أقل قيمة من عمر بن الفارض. وشعره أيضاً أدنى مستوى من نثره.

(٢) جاء في جريدة الكفاح العربي في ١١ كانون الثاني ١٩٩٩ ما يلي: على الرغم من مرور أكثر من سبعمئة وخمسين عاماً على رحيل فيلسوف التصوف الإسلامي الشيخ محيي الدين بن عربي إلاّ أن أفكاره المتضمنة سواء في نثره أو شعره ما تزال تبحث إلى اليوم عمن يسبر أغوارها بشكل متكامل وموضوعي.

هذا المعنى أكدته ندوة عن محيي الدين بن عربي نظمتها لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة بمصر شارك فيها لفيف من الباحثين والأدباء والشعراء وأدارها الدكتور حامد طاهر عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

وقدم الدكتور حامد طاهر إلى الندوة بحثاً بعنوان مذهب «وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي» بدأه بعرض للمراحل التي مر بها التصوف الإسلامي حتى اليوم وعددها خمس: الأولى تعود إلى عهد الرسول تميزت بالإيغال في العبادة، والثانية ظهرت بعد فترة من وفاة الرسول وتميزت بالإيغال في الزهد واستمرت حوالي ١٥٠ سنة وكان من أقطابها الصحابي أبو ذر الغفاري، والمرحلة الخامسة بدأت سنة ٦٠٠ هجرية ومستمرة حتى اليوم وهي مرحلة الطرق الصوفية وقد بدأت بداية جيدة.

وأبدى الدكتور حامد طاهر أسفه للصورة السلبية لمحيي الدين بن عربي في بعض الدول الإسلامية على الرغم من أن الباحثين في الغرب يعتبرونه من أكبر الفلاسفة المسلمين.

الزمان، إنه إنسان عجيب، ولهذا ظهرت بشأنه عقائد متضاربة. دعاه البعض بالولي الكامل، وقطب الأقطاب بينما أنزله البعض الآخر إلى حد الكفر، فمرة يسمونه مميت الدين ومرة ماحي الدين. وقد أجلّه الفيلسوف الكبير صدر المتألهين غاية الإجلال وكان في نظره أعظم من الفارابي وابن سينا.

ألّف محيي الدين أكثر من مئتي كتاب وأكثر كتبه ـ ولعل كل كتبه التي وجدت نسخها ـ قد تمّ طبعها (في حدود ثلاثين كتاباً) ومن أهمها كتاب «الفتوحات المكية» وهو في الحقيقة دائرة المعارف في العرفان. وكتاب آخر هو كتابه «فصوص الحكم» وهو على صغره يعدّ أعمق وأدق متون العرفان، وقد كتب عليه شروحات عديدة وقد لا تجد في أي عصر أكثر من اثنين أو ثلاثة أشخاص يقدرون على فهم هذا المتن العميق. توفي محيي الدين سنة ٦٣٨هـ. في دمشق، ودفن هناك وقبره معروف ومزار حتى الآن.

و ـ صدر الدين محمد القونوي: تلميذ الشيخ محيي الدين ومن مريديه، وهو ربيبه، عاصر الخواجة نصير الدين الطوسي والمولوي الرومي، جرت بينه وبين الخواجة الطوسي مكاتبات وردود، وكان محل احترام الخواجة. كما كان بينه وبين المولوي في قونية كمال الصفاء والإخلاص، كان القونوي إماماً للجماعة وكان المولوي يصلي خلفه، وقيل إن المولوي كان تلميذاً له.

يروى أنه دخل مرة على مجلس القونوي، فتحرك الأخير عن مسنده داعياً إياه ليجلس عليه، فلم يفعل وقال له بماذا أجيب الله غداً إذا سألني عن الإتكاء على مسندك، فأبعد القونوي المسند وقال: هذا المسند إن لم يكن لك، فلن يكون لي أنا أيضاً.

كان القونوي أفضل الشارحين لأفكار ومعارف الشيخ محيي الدين، ولعله لو لم يوجد القونوي لما أمكن فهم الشيخ محيي الدين، وبواسطة القونوي تعرّف المولوي على مدرسة الشيخ محيي الدين.

وما يقال عن تتلمذ المولوي على القونوي يبدو أنه يتعلق بأخذه أفكار ومعارف الشيخ محيي الدين. وقد عكسها المولوي في «المثنوي» وفي «ديوان الشمس»، وقد اعتمدت كتب القونوي ضمن كتب الدراسة في الحوزات الفلسفية والعرفانية في القرون الستة الأخيرة.

كتب القونوي المعروفة هي: «مفتاح الغيب» و«نصوص» و«فكوك». توفي القونوي سنة ٦٧٢هـ. وهي السنة التي توفي فيها المولوي والخواجة نصير الدين الطوسي، ويقال إنه توفي سنة ٦٧٣هـ.

ز ـ مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي: المعروف بالمولوي، صاحب الكتاب العالمي «المثنوي»، من أعظم نوابغ العارفين، ديوانه «المثنوي» محيط من الحكمة والمعرفة والمسائل الدقيقة في المعارف الروحية والاجتماعية والعرفانية، وهو في الصف الأول من شعراء إيران. أصل المولوي من بلخ، وفي صغره سافر مع إبيه إلى خارج بلخ حيث ذهبا إلى حج بيت الله الحرام، التقى بالشيخ فريد الدين العطار في نيشابور.

وبعد رجوعه من مكة ذهب بصحبة أبيه إلى قونية، وحط رحاله فيها. كان المولوي في بداية أمره عالماً وكما هو شأن العلماء اشتغل بالتدريس فترة وكان له مقام محترم، إلى أن التقى بالعارف المشهور شمس التبريزي، فانجذب إليه بقوة، وترك كل شيء. توفي سنة ٦٧٢هـ.

ح ـ فخر الدين العراقي الهمداني: الشاعر والعارف الغزلي المشهور، تلميذ صدر الدين القونوي درس على شهاب الدين السهروردي، وكان من مريديه، توفي سنة ٦٨٨هـ.

عرفاء القرن الثامن

أ ـ علاء الدولة السمناني: مارس بداية أعمال الدواوين، ثم تخلى عنها وانتظم في سلك العارفين وبذل ثروته كاملة في سبيل الله، ألّف كتباً كثيرة، له في العرفان النظري معتقدات خاصة، طرحت في كتب العرفان المهمة. توفي سنة ٧٣٦هـ. كان من مريديه

الشاعر المعروف خواجوى كرماني.

ب ـ عبد الرزاق الكاشاني: من العارفين المحققين في هذا القرن، شرح فصوص الشيخ محيي الدين ومنازل السائرين للخواجة عبدالله، وقد طبعا، وهما من المراجع عند أهل التحقيق.

نقل صاحب روضات الجنات في ذيل أحوال الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي عن الشهيد الثاني، ثناء بليغاً في حق عبد الرزاق الكاشاني، وقد جرت بينه وبين علاء الدولة السمناني مباحثات ومشاحنات في المسائل النظرية للعرفان التي طرحها الشيخ محيي الدين. توفي سنة ٧٣٥هـ.

ج ـ الخواجة حافظ الشيرازي: على رغم الشهرة العالمية لحافظ، فإن تفاصيل حياته غير معروفة والقدر المسلم به أنه كان عالماً عارفاً حافظاً للقرآن ومفسراً له.

ومع إشارته في أشعاره، وحديثه عن المرشد وكبير الطريقة «شيخ الطريقة» فلا يُعرف من كان مرشده ومربّيه. أشعاره في أوج الكمال العرفاني، وقلائل هم الذين يقدرون على فهم لطائفه العرفانية، اعترف كل العارفين الذين أتوا بعده بأنه طوى عملياً مقامات عرفانية عالية.

بعض الفضلاء قاموا بشرح العديد من أشعار حافظ، كالمحقق جلال الدين الدواني الفيلسوف المعروف في القرن التاسع. توفي حافظ سنة ٧٩١هـ.

د ـ الشيخ محمود الشبستري: مبدع المنظومة العرفانية الرائعة المسماة «گلشن راز» (روضة الأسرار)، وتعدّ هذه المنظومة من الكتب العرفانية السامية، وقد خلّدت اسم منشدها؛ وقد كتبت عنها شروح كثيرة، لعلّ أفضلها شرح الشيخ محمد اللاهيجي، الذي تمّ طبعه، وهو في المتناول. كانت وفاة الشبستري حوالي سنة ٧٢٠هـ.

هـ ـ السيد حيدر الآملي: واحد من العارفين المحققين، كتابه «جامع الأسرار» من أدق كتب العرفان النظري الذي جاء به الشيخ محيي الدين، وله كتاب آخر هو «نص النصوص في شرح الفصوص». كان معاصراً لفخر المحققين الحلي المعروف، ولا نعلم سنة وفاته على وجه دقيق[١].

و ـ عبد الكريم الجيلاني: صاحب الكتاب المعروف «الإنسان الكامل» وبحث الإنسان الكامل قد طرحه نظرياً لأول مرة الشيخ محيي الدين العربي، ثم بلغ مقاماً مهماً في العرفان الإسلامي، وقد أفرد له صدر الدين القونوي تلميذ ومريد الشيخ محيي الدين فصلاً موسعاً من كتابه «مفتاح الغيب» وحسب اطلاعنا فإنه حتى الآن قد ألّف بهذا العنوان كتابان مستقلان، أحدهما لعزيز الدين النسفي من عرفاء النصف الثاني من القرن السابع، والآخر لعبد الكريم الجيلاني نفسه، وقد طبعا كلاهما بهذا الاسم. توفي الجيلاني عن ٣٨ عاماً، وذلك سنة ٨٠٥هـ.

عرفاء القرن التاسع

أ ـ الشاه نعمت الله ولي: يعود نسب هذا الرجل إلى آل علي عليه السلام، وهو من العارفين والمتصوفة المشهورين والمعروفين والطريقة النعمت اللهية منسوبة إليه[٢]، والسند عنه من أشهر سلاسل الإسناد في الطرق الصوفية في العصر الحاضر. قبره في ماهان كرمان مزار للصوفية. يقال إنه عمّر ٩٥ سنة وتوفي في سنة ٨٢٠ أو ٨٣٤، يعود القسم الأكبر من عمره إلى القرن الثامن، إلتقى بحافظ الشيرازي، وقد ترك أشعاراً كثيرة في العرفان.

ب ـ صائن الدين علي تركه الأصفهاني: من العارفين المحققين، له اليد الطولى في العرفان النظري الذي أسّسه الشيخ محيي الدين (كما ذكرنا مراراً) وكتابه «تمهيد القواعد» المطبوع والمتداول دليل على تبحره في العرفان، وهو مورد استفادة ومراجعة المحققين بعده.

(١) تأتي دراسة مستقلة عن حيدر الآملي (ح).

(٢) تأتي تفاصيل عن هذه الطريقة (ح).

ج ـ محمدبن حمزة الفناري الرومي: من علماء البلاد العثمانية، كان عالماً جامعاً ألّف الكتب الكثيرة، واشتهر في العرفان بكتابه «مصباح الأنس» الذي هو شرح لكتاب صدر الدين القونوي «مفتاح الغيب» وحيث لم يكن بمقدور أي كان شرح كتب الشيخ محيي الدين والقونوي فقد استطاع الفناري ذلك، وقد أظهر قيمة هذه الشروح العارفون الذين جاؤوا بعده. وقد طبع هذا الكتاب بالحجر في طهران مع حواشي العارف المحقق الآغا ميرزا هاشم الرشتي، ولكن بسبب سوء الطباعة فإن مقداراً من حواشي الآغا الرشتي غير مقروء.

د ـ شمس الدين اللاهيجي النوربخشي: شارح «روضة الأسرار» لمحمود الشبستري، وكان معاصراً للأمير صدر المتألهين دشتكي والعلاّمة الدواني، وقد عاش في شيراز، وطبقاً لما ذكره القاضي نور الله في «مجالس المؤمنين» فإن صدر الدين الدشتكي والعلامة الدواني اللذين كانا من حكماء العصر الأجلاء قد بالغا في احترامه وتعظيمه. وكان مريداً للسيد محمد نوربخشي، وهذا كان تلميذاً لابن فهد الحلي. وفي شرح «گلشن زار» (روضة الأسرار) ص ٦٩٨ ذكر تسلسل طريقة الفقر التي اتّبعها بدءاً بالسيد محمد نوربخشي وصولاً إلى معروف الكرخي ثم إلى حضرة الرضا عليه السلام والأئمة السابقين فإلى حضرة الرسول ﷺ ويسمي هذه السلسلة بسلسلة الذهب.

يعود أكثر شهرته من شرحه لگلشن راز (روضة الأسرار) الذي يعد من المتون القيمة في العرفان، وإذ يذكر اللاهيجي في مقدمة كتابه أنه شرع فيه سنة ٨٧٧ فإن تاريخ وفاته غير محدد بدقة ولكن الظاهر أنه قبل سنة ٩٠٠.

هـ ـ نور الدين عبد الرحمن الجامي: يتصل نسبه بمحمدبن الحسن الشيباني الفقيه المعروف في القرن الثاني الهجري، كان الجامي شاعراً قديراً، ويعرف بأنه آخر شعراء الفارسية الكبار في العرفان؛ كان في بداية أمره يذيّل أشعاره باسم مستعار هو «دشتي»، ولكن لأنه ولد في ولاية جام من ضواحي مشهد ولكونه مريداً لأحمد الجامي فقد استبدل اسم «دشتي» باسم «جامي».

كان الجامي ملماً إلماماً عالياً بعلوم مختلفة، النحو والصرف، والفقه، والأصول، والمنطق، والفلسفة، والعرفان، وقد ألّف فيها كتباً كثيرة. من هذه الكتب: شرح فصوص الحكم لمحيي الدين، وشرح اللمع لفخر الدين العراقي، وشرح تائية ابن الفارض، وشرح قصيدة البردة في مدح حضرة الرسول ﷺ، وشرح القصيدة الميمية للفرزدق في مدح زين العابدين عليه السلام، واللوائح، وبهارستان، على منوال «گلستان» لسعدي، ونفحات الأنس في شرح أحوال العرفاء.

كان الجامي مريداً لطريقة بهاء الدين النقشبندي مؤسس الطريقة النقشبندية، ولكن كما أن محمد اللاهيجي الذي مع كونه من أتباع طريقه السيد محمد نور بخشي، قد تقدمت شخصيته المعرفية التاريخية بمراتب على شيخه في الطريقة، كذلك فالجامي المريد للنقشبندي أيضاً، قد فاقت شخصيته المعرفية التاريخية شخصية بهاء الدين النقشبندي ونحن هنا في هذا الموجز التاريخي نتحدث عن الجانب المعرفي والعرفاني النظري لا جانب الطرق، لذلك خصصنا بالذكر محمد اللاهيجي وعبد الرحمن الجامي. توفي الجامي عن ٨١ سنة في ٨٩٨هـ.

كانت هذه نبذة تاريخية مختصرة للعرفان من البداية حتى نهاية القرن التاسع، ومن هذا التاريخ بدأ العرفان في نظرنا يأخذ موقعاً وشكلاً آخرين، فحتى هذا التاريخ كانت الشخصيات العلمية والفكرية العرفانية كلها قسماً من الطرق الرسمية الصوفية، كما أن أقطاب الصوفية يعدّون من الشخصيات الكبيرة في المعارف العرفانية، كما تعدّ الآثار العرفانية العظيمة منهم، ولكن بعد ذلك كما قلنا ظهر شكل جديد ووضع جديد.

أولاً: لم يعد أقطاب المتصوفة ـ أو جلّهم على الغالب ـ يملكون كأسلافهم المقامات العلمية والفكرية الراقية، ويمكن القول إن التصوف الرسمي من هذا

التاريخ فصاعداً غرق في الاهتمام في الآداب والظواهر وأحياناً في إحداث البدع.

ثانياً: ظهر العديد ممن لا ينتسبون إلى أية طريقة صوفية، وقد تخصصوا في العرفان النظري الذي أنشأه الشيخ محيي الدين، والذين لم يظهر لهم مثيل بين أفراد الطرق الصوفية.

فمثلاً إن صدر المتألهين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠ وتلميذه الفيض الكاشاني المتوفى سنة ١٠٩١ وتلميذ تلميذه القاضي سعيد القمي المتوفى سنة ١١٠٣ كانوا أبصر بالعرفان النظري للشيخ محيي الدين من أقطاب زمانهم، مع أنهم لم يكونوا من أتباع أية طريقة صوفية، وهذا الأمر جار إلى يومنا هذا.

فمثلاً، السيد محمد رضا قمشه أي والآغا ميرزا هاشم الرشتي من علماء وحكماء المئة سنة الأخيرة، قد تخصّصوا في العرفان النظري دون أن يكونوا عملاً من أتباع أي طريقة صوفية. وبصورة عامة، فمن زمان محيي الدين والقونوي حيث قام العرفان النظري على قدميه، واتخذ العرفان بنفسه شكلاً فلسفياً، بدأ هذا التيار بالانتشار. ويحتمل أن محمد بن حمزة الفناري المذكور سابقاً كان من هذا الفريق، إنما بعد القرن العاشر، فإن هذا الوضع- أي ظهور طبقة من المتخصصين في العرفان النظري ممن هم ليسوا من أهل العرفان العملي أصلاً، أو أنهم إذا كانوا كذلك فغالباً لم يكونوا في عرفانهم العملي أتباع طريقة صوفية محددة- قد تجسّد بشكل كامل.

ثالثاً: منذ القرن العاشر فصاعداً، صرنا نلتقي بأفراد أو مجموعات هم من أهل السير والسلوك والعرفان العملي، ممّن طووا المقامات العرفانية على أكمل وجه، دون أين يكونوا في العديد الفعلي للطرق الصوفية المعروفة، بل بدون أي اهتمام منهم بهذه الطرق، فضلاً عن تخطئة بعضها كلياً أو جزئياً.

ومن خصوصيات هذا الفريق- الذي يتضمن الفهاء فيمن يتضمن من سائر الطبقات- التوافق والتطابق الكامل بين آداب السلوك والآداب الفقهية، ولهذا التيار نبذة تاريخية قصيرة ليس هذا مجالها.

المنازل والمقامات

يقول العارفون بأنه من غير الممكن الوصول إلى العرفان الحقيقي بدون عبور منازل ومقامات يجب طيّها.

بين العرفان والحكمة الإلهية (الفلسفة الإلهية) وجه اشتراك ووجوه اختلاف، أمّا الوجه المشترك فهو أن هدف كليهما «معرفة الله» وأما وجوه الاختلاف فهي:

أولاً: بنظر الحكمة الإلهية ليس الهدف خصوص معرفة الله بل الهدف معرفة نظام الوجود بما هو موجود، المعرفة التي هي هدف الحكيم، معرفة تشكيل النظام الذي تعتبر معرفة الله ركناً مهماً في هذا النظام بالطبع. أما من وجهة نظر العرفان فينحصر الهدف بمعرفة الله.

ثانياً: المعرفة التي يطلبها الحكيم معرفة فكرية وذهنية نظير المعرفة التي يبحث عنها العالم الرياضي في مسائل الرياضيات؛ لكن المعرفة التي يطلبها العارف هي المعرفة الحضورية والشهودية، مثل المعرفة التي تحصل للعالم في المختبر. الحكيم أو الفيلسوف يطلب علم اليقين، والعارف يطلب عين اليقين.

ثالثاً: وسائل الحكيم العقل والاستدلال والبرهان، أمّا وسائل العارف فهي القلب والتصفية والتهذيب والتكامل النفسي. يريد الحكيم إعمال منظاره الذهني للإطلاع على نظام العالم، أما العارف فيريد التحرك بكامل وجوده والوصول إلى حقيقة الوجود وكنهه، وكما تتّحد القطرة بالمحيط يريد هو الاتصال بالحقيقة.

الكمال الفطري وما يتطلع إليه الإنسان يكونان بنظر الحكيم في الفهم، وبنظر العارف يكونان في الوصول، وبنظر الحكيم، الإنسان الناقص يساوي الإنسان الجاهل، وبنظر العارف، الإنسان الناقص هو الإنسان المهجور، البعيد عن أصله.

والعارف الذي يعتبر أن الكمال يكون بالوصول لا بالفهم، يرى لزوم وضرورة العبور لسلسلة المنازل والمراحل والمقامات حتى يمكن الوصول إلى الهدف الأصلي والعرفان الحقيقي، ويسمي هذا بـ«السير والسلوك».

تضم كتب العرفان- بخصوص هذه المنازل والمقامات- بحوثاً مفصّلة، لا يسعنا شرحها هنا ولو بشكل مختصر، ولكن كإشارة إجمالية رأينا الاستفادة من النمط التاسع من إشارات ابن سينا. أبو علي ابن سينا فيلسوف وليس عارفاً، ولكنه ليس فيلسوفاً جافاً، خصوصاً أنه في أواخر عمره أظهر ميولاً عرفانية، وأفرد في كتابه «الإشارات» والذي يظهر أنه آخر آثاره الفكرية فصلاً يختص بمقامات العارفين. ونحن نفضّل الاستفادة المختصرة من هذا الفصل القيم والبديع بدل الترجمة والنقل من كتب العرفاء.

تعريف

يقول ابن سينا: «المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخصّ باسم «الزاهد»، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يُخصّ باسم «العابد»، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يُخصّ باسم «العارف» وقد يتركب بعض هذه مع بعض».

إذا كان أبو علي ابن سينا هنا قد عرّف الزاهد، والعابد، والعارف فإنه قد ضمّن ذلك تعريفاً للزهد والعبادة والعرفان، ذلك أن تعريف الزاهد بما هو زاهد، والعابد بما هو عابد، والعارف بما هو عارف، يستلزم تعريف الزهد والعبادة والعرفان.

ونتيجة المسألة هي أن الزهد عبارة عن الإعراض عن المشتهيات الدنيوية، والعبادة عبارة عن أداء الأعمال الخاصة مثل الصلاة الصوم وقراءة القرآن، والعرفان اصطلاحاً عبارة عن صرف الذهن عن ما سوى الله والتوجه الكامل إلى ذات الحق لينعكس نور الحق على القلب. وفي الجملة الأخيرة من كلامه نكتة لطيفة «وقد يتركب بعض هذه مع بعض» فإنه يمكن أن يكون الفرد الواحد زاهداً وعابداً، أو أن يكون العابد عارفاً وزاهداً، أو يكون العارف عابداً وزاهداً الخ. . .

ومراده طبعاً أنه لو أمكن للفرد أن يكون زاهداً وعابداً فلن يكون عارفاً، ولكن لا يمكن أن يكون عارفاً دون أن يكون زاهداً وعابداً.

وتوضيح المسألة أنه بين الزاهد والعابد عموم وخصوص من وجه، فيمكن للفرد أن يكون زاهداً ولا يكون عابداً، أو يكون عابداً ولا يكون زاهداً، أو أن يكون عابداً وزاهداً كما هو واضح، ولكن بين العارف من جهة والعابد والزاهد من جهة أخرى عموم وخصوص مطلق، بمعنى أن كل عارف هو عابد وزاهد، وليس كل عابد أو زاهد عارفاً، أي: فلسفة زهد الزاهد غير العارف، شيء، وفلسفة زهد الزاهد العارف شيء آخر؛ وكذلك فلسفة عبادة العارف شيء، وفلسفة عبادة غير العارف شيء آخر.

ويتحدث فيما بعد عن أن لزهد العارف فلسفة تختلف عن فلسفة زهد غيره، بل إن روح وماهية زهد وعبادة العارف تتفاوت مع روح وماهية زهد وعبادة غير العارف.

يقول ابن سينا: «الزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة؛ وعند العارف تنزه ما عمّا يشغل سرّه عن الحق، وتكبّر على كل شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارف معاملة ما، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب؛ وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة، ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق. . .».

هدف العارف

يقول ابن سينا: «العارف يريد الحق الأول، لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة». المقصود هنا هو أن العارف من جهة الهدف

«موحّد» فهو يريد الله وحده، ولا يريده بواسطة نعمه الدنيوية أو الأخروية، ذلك أن الأمر لو كان كذلك، لكان مطلوبه هو هذه النعم بالذات؛ ولكان الله مقدمة ووسيلة، فيكون المعبود والمطلوب الحقيقي هو تلك النعم، وفي الحقيقة، المعبود والمطلوب الحقيقي هو النفس، ذلك لأن تلك النعم إنما يريدها لإرضاء نفسه.

كل ما يطلبه العارف فلأجل الله يطلبه، فإن طلب نعم الله فمن جهة كونها تأتي منه ومن عنايته وكرمه ولطفه. فغير العارف إذاً يطلب الله للوصول إلى نعمه؛ بينما العارف يريد النعم للوصول إلى الله. وهنا يرد السؤال التالي: إذا كان العارف يريد الله لا لشيء من نوال أو نعمة، فلماذا يعبده إذاً؟! أليست كل عبادة لغرض أو منظور؟

يجيب الشيخ الرئيس بأن هدف العارف والدافع له إلى العبادة أحد أمرين:

أولهما: استحقاق المعبود الذاتي للعبادة، نظير أن يرى الإنسان كمالاً في شخص أو شيء فيمدحه ويشكره، فإن سئل ما هو دافعك لهذا المديح؟ وما الذي تستفيده من هذا المديح؟ لأجاب: أنا لم أمدحه طمعاً بفائدة، سوء أنني قلت فيه ما رأيت أنه يستحقه، ومن هذا القبيل تشجيع المبدعين في كل مجال.

الهدف الآخر للعارف من العبادة أهليتها الذاتية: بمعنى شرفها وحسنها الذاتيين؛ هذه العبادة من حيث كونها نسبةً وارتباطاً بين الله والعبد، هي عمل لائق وأهل للأداء. فلا لزوم بعد هذا القول بأنّ كل عبادة تكون لأجل الطمع أو الخوف. والجملة المشهورة عن علي عليه السلام: «إلٰهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»، تبين أنّ العبادة إنما هي من حيث أهلية المعبود لها. والعرفاء يستندون كثيراً إلى هذا الأمر، إذ لو كان هدف الإنسان ومطلبه في الحياة أو في خصوص العبادات شيئاً غير ذات الحق، فذلك نوع من أنواع الشرك والعرفان ضد هذا الشرك مطلقاً.

المنزل الأول

يقول ابن سينا: «أول درجات حركات العارفين ما يسمونه همّ الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال».

لبيان أول منازل السير والسلوك الذي يعتبره الجميع مشتملاً على العرفان الكامل بالقوة لا بد من التوضيح شيئاً فشيئاً:

يبيّن العرفاء أولاً أصلاً من أصول معتقدهم، بهذه الجملة: «النهايات هي الرجوع إلى البدايات» وبديهي أننا إذا أردنا بالنهاية عين البداية فأمامنا فرضان ممكنان:

أحدهما: أن تكون الحركة على خط مستقيم: فالشيء المتحرك بعد أن يصل إلى نقطة خاصة يغير اتجاهه، فيعود تماماً من حيث جاء. وقد ثبت في الفلسفة أن تغييراً في الاتجاه كهذا يستلزم تخلل السكون- ولو غير المحسوس- علاوة على أن هاتين الحركتين متضادتان.

الثاني: أن تكون الحركة على خط منحن، بحيث تكون كل فواصل هذا الخط مقابلة لنقطة معينة واحدة، وبمعنى آخر: أن تكون الحركة على قوس دائرة. وبديهي أن الحركة إذا كانت على صورة الدائرة فستنتهي إلى نقطة البداية، فالشيء المتحرك على الدائرة يبتعد أولاً عن نقطة البداية، حتى يصل إلى نقطة هي الأبعد عن نقطة البداية، فلو رسمنا قطراً للدائرة من نقطة البداية لوصل إلى تلك النقطة نفسها؛ وهكذا نرى أن من يصل إلى هذه النقطة فسيشرع بالرجوع إلى المبدأ (المعاد) بدون أي تخلل للسكون.

العرفاء يسمون مسار الحركة من نقطة المبدأ إلى أبعد نقطة «قوس النزول» ومسار الحركة من أبعد نقطة إلى نقطة المبدأ «قوس الصعود». ولحركة الأشياء من المبدأ إلى أبعد نقطة فلسفة هي بتعبير الفلاسفة «أصل العليّة» وبتعبير العرفاء «أصل التجلي»، وعلى أي حال

فالأشياء في قوس النزول مثل القيادة إلى الخلف، ولكن حركة الأشياء من أبعد نقطة وحتى نقطة البداية لها فلسفة مختلفة هي عشق كل فرع للعودة إلى أصله ومبدئه. وبعبارة أخرى الأصل هو فرار كل منقطع ووحيد وفريد إلى وطنه الأصلي.

العرفاء يعتقدون أن هذا الميل موجود في كل ذرات الوجود، ومن جملتها الإنسان، ولكنه في الإنسان يكون أحياناً «كامناً» خفياً، والشواغل تمنع فعالية هذا الحس، وعلى أثر سلسلة تنبيهات يظهر هذا الميل الباطني. والظهور والبروز لهذا الميل هو الذي يعبرون عنه بـ«الإرادة». هذه الإرادة في الحقيقة هي نوع من يقظة شعور نائم؛ ويعرّف عبد الرزاق الكاشاني الإرادة في رسالته «الاصطلاحات» المطبوعة على حاشية «شرح منازل السائرين» بقوله: «جمرة من نار المحبة في القلب، المقتضية لإجابة دواعي الحقيقة».

أمّا الخواجة عبدالله الأنصاري فيعرفها في منازل السائرين بقوله: «هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً».

أي: إن إرادة الإجابة هي (إجابة عملية) بحيث إن الإنسان يستجيب ـ طوعاً ومدركاً ـ إلى دواعي الحقيقة. والنقطة التي يجب أن نذكّر بها هي أن الإرادة هنا إنما تدعى المنزل الأول، والمقصود بعد سلسلة منازل أخرى يسمّونها البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق، وهذا يعني أن الإرادة هي أول منزل يظهر في ما يسمى باصطلاح العرفاء بالأصول والحالات العرفانية الحقيقية.

يبدأ المولوي حديثه في مقدمة «المثنوي» بالدعوة إلى الإلتفات نحو آلام القلوب التي تئنّ وتشكو من الفراق والبعاد. وهو ـ في الحقيقة ـ يطرح في الأبيات الأولى للمثنوي أول منازل العارف، أي «الإرادة» باصطلاح العرفاء، والتي هي عبارة عن الشوق والميل بعودتهما إلى الأصل الذي هو توأم للإحساس بالوحدة والفراق. يقول:

استمع للناي يحكي شجوَه
من بعادٍ وفراقٍ شَكْوُهُ
نحن إمّا لفَنا عدمُ الفنا
نبقى نئنّ ونشتكي خيب المنى
وقلوبنا يغري بها يقطّع
ألمُ الفراقِ والاشتياقُ الموجع
حتى نعود لأصلنا يوم اللقا
يوم الوصال ويوم يحلو الملتقى

مقصود أبي علي في العبارة المتقدمة أن «الإرادة» ميل وشوق يظهر لدى الإنسان بعد الاحساس بالغربة والوحدة، وقلة الناصر والمعتمد، فيكافح للاتصال بالحقيقة التي ليس معها أي احساس بالغربة والوحدة وعدم الناصر والمعتمد.

التمرين والرياضة

يقول ابن سينا: «ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض:

الأول: تنحية ما دون الحق عن مستنّ الإيثار.

والثاني: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة...

والثالث: تلطيف السر للتنبه».

بعد مرحلة الإرادة والتي هي منطلق السفر، تأتي مرحلة التمرين والاستعداد، ويعبرون عن هذا الاستعداد باسم «الرياضة» وفي عرف اليوم لكلمة الرياضة مفهوم هو زجر النفس، وفي بعض المذاهب يعتبرون أن لزجر النفس وتهذيبها أصالة، ولذا يقولون بزجر النفس وتعذيبها. ونجد نموذجاً لهذا عند رياضيي الهند، أمّا في اصطلاح أبي علي لكلمة الرياضة مفهومها الأصلي. الرياضة في أصل اللغة العربية تمرين وتعليم المهور التي لم يجر ركوبها بعد، حيث تتعلم أصول الجري وحسن السير، ثم انتقلت إلى مورد الرياضة البدنية الإنسانية، واليوم يعبرون بالعربية عن التمارين البدنية بالرياضة، وفي اصطلاح العرفاء تطلق الرياضة على تمرين وإعداد الروح لإشراق نور المعرفة.

وعلى أي حال الرياضة هنا تمرين وإعداد للروح

وتهدف إلى ثلاثة أمور:

الأول منها: يتعلق بالأمور الخارجية، ويعني إبعاد الشواغل وموجبات الغفلة (من أمور مادية).

الثاني: تنظيم القوى الباطنية والقضاء على المثيرات والآفات الروحية ويعبّر عنه بتطويع النفس الأمارة من أجل النفس المطمئنة.

الثالث: يتعلق بإجراء تغييرات كيفية نوعية في باطن الروح، ويسمى «تلطيف السرّ». ثم يقول:

«والأول: يعين عليه الزهد الحقيقي، والثاني: يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمتٍ رشيد.

وأمّا الغرض الثالث: فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يحكم فيه شمائل المعشوق وليس سلطان الشهوة».

[تفيد أقوال ابن سينا]: أن الزهد يعين على الوصول إلى الهدف الأول من أهداف الرياضة (أي هو سبب لجلاء الموانع والشواغل وموجبات الغفلة). وأمّا الهدف الثاني: (وهو تطويع النفس الأمارة لمصلحة النفس المطمئنة، وإيجاد انتظام باطني، وطرحٌ لمثيرات الروح) فيعين على الوصول إليه أشياء:

منها: العبادة، شرط أن يتلازم فيها التفكر وحضور القلب.

ومنها: اللحن الموزون المتناسب مع المعاني الروحية، والذي يوجد تمركزاً في الذهن يوقع الكلام موقع القبول (مثلاً: آية قرآنية تتلى، أو دعاء ومناجاة يُقرآن، أو شعر عرفاني يُنشد) فينفذ إلى القلب.

ومنها: حديث الموعظة يصدر عن متحدث طاهر النفس، ببيان بليغ، ولحن رخيم نافذ، ومظهر هادٍ رشيد.

يقول ابن سينا: «ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطّلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، وهو المسمى عندهم أوقاتاً؛ ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض».

[يفيد ابن سينا]: أن المرتاض إذ بلغ من إرادته وفي رياضته حداً معيّناً غشيته غواشٍ بالغة اللذة، ملأت قلبه بنور الحق، ثم خمدت، أشبه بوميض البرق وخموده؛ وهذه الحالات تعرف باصطلاح العرفاء بـ«الأوقات»، ثم لا تلبث هذه الغواشي تعادوه إذا أمعن في ارتياضه.

ويردف ابن سينا فيقول: «وإنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الإرتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاشٍ فيكاد يرى الحق في كل شيء».

«ولعلّه إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه».

«ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيّناً، ويحصل له مُعارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً».

«ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به، فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه، فكان وهو غائب ظاهراً، وهو ظاعن مقيماً».

[يفيد ابن سينا]: أنَّ المرتاض يمعن في ارتياضه بحيث إن الغواشي (المشار إليها) تغشاه حتى خارج وقت الإرتياض؛ ويستسلم لها رويداً رويداً، حتى يرى نفسه قريباً من الحق في كل شيء.

فإذا وصل إلى هذا المنزل، وغلبت عليه غواشيه، زاولته سكينته، فلفت أنظار من يجالسه إلى حالته.

فإذا بلغت به الرياضة حداً انقلب معه «وقته» إلى «سكينة» فأنست روحه بما كان يغشاه، ورأى الغريب مألوفاً، ورأى الوميض شعلة ظاهرة، استقر على شكل من (المعرفة) كأنه استقاها من صحبته المستمرة للحق، فابتهج بها فإذا زايلته هذه الحالة انقلب أسفاً.

فإذا بلغ هذه الحالة من ظهور (البهجة والأسف) عليه، وتغلغل في طوايا تلك (المعرفة) قل هذا الظهور تدريجاً. ثم (إذا بلغ مرحلة أكمل، وجمع المراتب كلها) صار غيابه عن الناس (أي إن روحه في عالم آخر) كأنه حضور بينهم، وصار في رحيله عنهم كأنه مقيم فيهم.

هذه الجملة تذكرنا بجملة لعلي عليه السلام في كلامه لكميل بن زياد عن «أولياء الحق» الذين يوجدون في كل العصور، يقول عليه السلام:

«هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الناس بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى».

ويردف ابن سينا فيقول: «ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسّر له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء.».

«ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظة للاعتبار، فيسنح له تعريجٌ عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر به، ويحتفّ حوله الغافلون».

«فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سرّه مرآة مجلوّة محاذياً بها شطر الحق، ودرّت عليه اللذات العلى، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه وكان بعد متردداً».

«ثم إنه ليغيب عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط؛ وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه، لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحق الوصول».

[يفيد ابن سينا]: أن العارف المرتاض لا تكون معرفته- إذا بلغ هذا الحد- اختيارية، ثم يتدرج صعوداً كي يبلغ درجة الاختيار.

وهنا -مع ذلك- لا تكون رؤية الحق في اختياره، ذلك أنه- في كل ما يراه- يرى الله خلفه، وكلما نظر إلى شيء نظر اعتبار وتنبّه، ظهر لديه التوجّه الكلّي إلى الحق، والانصراف عمّا سواه، ووجد نفسه قريباً منه.

وحتى الآن فكل شيء مرتبط بمرحلة الارتياض والمجاهدة والسير والسلوك، فإذا عبر هذه المرحلة غدا ضميره كالمرآة الصافية المصقولة يظهر فيها الحق، فيشعر -إذ ذاك- بلذة لا توصف، لما يراه في نفسه من أثر الحق؛ وهنا يتردد بين نظرتين: نظرته إلى الحق، ونظرته إلى نفسه؛ كشخص ينظر في مرآة فيرى صورته منعكسة فيها حيناً، ويرى المرآة نفسها حيناً آخر.

وفي مرحلة تالية، يغيب العارف عن نفسه، فلا يرى سوى الله، وإن رأى نفسه، رآها من حيث الصانع لها، كالمرآة التي يستلزم التوجه إلى الصورة المنعكسة فيها، التوجه إلى المرآة نفسها، ولو أن ذلك لا يستلزم التوجه إلى كمال المرآة وزينتها؛ وفي هذه المرحلة يبلغ العارف- بحق- مرتبة الوصول.

كان هذا ملخص لقسم من النمط التاسع في «إشارات» ابن سينا، والنقطة التي يجب ذكرها هي أن العرفاء يعتقدون بأربعة أنواع من السير:

سير من الخلق إلى الحق،

وسير بالحق في الحق،

وسير من الحق إلى الخلق بالحق،

وسير في الخلق بالحق،

السير الأول من المخلوق إلى الخالق والسير الثاني في الخالق نفسه، بمعنى أنه في هذه المرحلة يتعرف على الأسماء والصفات الإلهية، وبها يتعرف على المتّصف بها.

وفي السفر الثالث يرجع ثانية إلى الخلق بدون أن يفترق عن الحق، بمعنى أنه في حال كونه مع الله يرجع إلى الخلق للإرشاد والعناية والهداية، والسير الرابع يعني السفر بين الخلق بالحق. وفي هذا السير، يعمل العارف بين الناس ومعهم، وينصرف إلى ترتيب أمورهم ليسوقهم إلى الحق. وما لخصناه من «إشارات» أبي علي يتعلق بالسفر الأول من هذه الأسفار الأربعة

وعن السفر الثاني يتحدث أبو علي، ولكننا لا نرى ضرورة لتتبعه.

كما أن الخواجة نصير الدين الطوسي قال في شرح «الإشارات»: إن أبا علي ابن سينا بيّن السفر العرفاني الأول في تسع مراحل، ثلاثة منها متعلق بمبدأ السفر، وثلاثة أخرى بالعبور من المبدأ إلى المنتهى، وثلاثة أخيرة تتعلق بمرحلة الوصول إلى المقصد وفي التأمل في كلام الشيخ (ابن سينا) تتضح هذه النقطة.

ما يعنيه أبو علي من «الرياضة» أن معناها التمرين، أي هي التمارين والمجاهدات التي يؤديها العارف، هذه المجاهدات كثيرة، وعلى العارف أن يطوي خلالها المنازل، وأبو علي يُجمل هنا لكن العرفاء يتحدثون عنها بالتفصيل في كتبهم، ويجب البحث عن تلك التفاصيل في الكتب العرفانية.

الاصطلاحات

نشير هنا إلى بعض اصطلاحات العرفاء، فبدون التعرف على مصطلحاتهم الكثيرة لا يمكن فهم مقاصدهم، بل نصل أحياناً إلى مفاهيم مضادة لما يرمون إليه، وهذا من خصوصيات العرفان.

كل علم له سلسلة من الاصطلاحات، وليس وهماً أن مفاهيم العرف العام لا تكفي لفهم المقاصد العلمية، ولا بد أنّ في كل علم ألفاظاً خاصة مقرّرة لمعانٍ خاصة اصطلح عليها أهل ذلك الفن، والعرفان لا يستثنى من هذا الأصل. علاوة على ذلك فليس العرفاء وحدهم- بناءً على هذا الدليل- يملكون اصطلاحات خاصة، فإنهم يصرّون على أن الأشخاص ممن لا دراية لهم بطريقتهم ليسوا على بصيرة من مقاصدهم، ذلك أن المعاني العرفانية- لغير العارفين، وعلى الأقل باعتقاد العرفاء- أمور لا يمكن إدراكها، وهذا سبب تعمّد العرفاء حفظ مقاصدهم في الخفاء، على خلاف أصحاب الفنون والعلوم الأخرى. ولهذا فإن اصطلاحات العرفاء- علاوة عن الجانب الاصطلاحي- فيها جانب من التعمية ولا يكشف التعمية سوى امتلاك سر اللغز.

وهناك غير المسألتين السابقتين أمر ثالث يأتي في سياق العمل، مما يزيد في الإشكالات، وهو أن بعض العرفاء- وعلى الأقل المعروفون منهم بـ«الملامتيّة»[1]- يرتبطون في مراحل السير والسلوك بـ«بتبنيّات» تكسبهم- بدل الشهرة- الذم والعار بين الناس، فهم يتعمدون في مقالاتهم «الرياء المعكوس». بمعنى أنه على العكس من المرائين الذين هم في الحقيقة أشخاص سيئون يريدون الظهور بمظهر حسن، إذ يملكون الشعير ويقدمونه على أنه حنطة، فإن هؤلاء العرفاء «الملامتية» يريدون أن يكون ما بينهم وبين الله حسناً، وأن يظن الناس بهم السوء، إنهم يريدون تقديم الشعير إلى الناس، بينما هم يمتلكون الحنطة، كي يتمكنوا بهذه الوسيلة من اقتلاع كل لون من ألوان الغرور وعبادة الذات من أنفسهم.

يقال إن أكثر العرفاء في خراسان «ملامتية»، ويرى البعض أن «حافظاً» كان ملامتياً، فمفهوم: «مهمل» و«لا مبالي» و«درويش» و«فوضوي» ونظائرها تأتي عندهم بمعنى عدم الاهتمام بالخلق، لا عدم الاهتمام بالخالق.

غير أن حافظاً يحكم في مكان آخر أن التظاهر بالفسق (استجلاب الملامة) يماثل التظاهر بالقداسة (المراءاة)، وذلك بقوله:

عوّد القلب على الخير ودعْ
فسقَ التظاهر، والتزهُّدَ لا تَبِعْ

يقول مولوي في الدفاع عن الملامتية:

هذا التظاهر لا يغرّك قبحه
فالعقل يدرك سرّه، لا غيره
أوَ ما ترى الذهب الذي سوّدتهُ
كيف القتام يحوطه فيصونه؟

ومن جملة المسائل التي قال بها العرفاء وخطّأهم

---

(١) الملامتيّة: الذين ينحون على أنفسهم بالملامة.

فيها الفقهاء هذه المسألة بالذات؛ فكما أن الفقه الإسلامي يدين الرياء ويعتبره نوعاً من الشرك، فإنه يدين أيضاً عمل الملامتية ويقول: إن المؤمن لا يملك حق تحقير عرضه وشرفه الاجتماعي، كما أن الكثيرين من العرفاء يدينون الملامتية أيضاً.

المقصود هنا أن أسلوب الملامتية- الذي كان مألوفاً بين بعض العرفاء- صار سبباً لتعمّدهم إظهار ما يضادّ مقاصدهم ونواياهم، مما زاد في صعوبة فهم هذه المقاصد.

أبو القاسم القشيري- وهو من العرفاء أصحاب المقامات- يصرّح في «الرسالة القشيرية» بأن العرفاء يتعمدون الإبهام في القول كي لا يطلع غير المختص على أطوارهم وحالاتهم ومقاصدهم، ذلك أنها غير قابلة للإدراك والفهم عنده[1].

اصطلاحات العرفاء كثيرة، قسم منها يتعلق بالعرفان النظري، يعني بالرؤية العرفانية للعالم، وتفسير العرفانيين للوجود.

هذه الاصطلاحات تشبه اصطلاحات الفلاسفة وهي مستحدثة، وفهمها صعب جداً، محيي الدين بن العربي هو الأب لكل الاصطلاحات أو لمعظمها من قبيل:

الفيض الأقدس، والفيض المقدس، والوجود المنبسط، والحضرات الخمس، ومقام الأحدية، ومقام الواحدية، ومقام غيب الغيوب وأمثالها.

وقسم آخر من هذه الاصطلاحات يتعلق بالعرفان العملي، يعني بمراحل السير والسلوك العرفانيين، وهذه الاصطلاحات ترتبط قهراً بالإنسان كما في مفاهيم علم النفس أو علم الأخلاق، وهي في الحقيقة نوع خاص من علم النفس، فهي أيضاً علم نفس تجريبي، وفي اعتقاد العرفاء أن الفلاسفة أو علماء النفس أو علماء الأديان أو علماء الاجتماع الذين «لم يعبروا هذه الوديان» أي لم يطلعوا عملياً على هذه الأمور، ولم

(١) الرسالة القصيرية، ص ٣٣.

يشاهدوا أطوار النفس من قريب، ولم يطلعوا عليها، ليس لهم حق الحكم في هذه المسائل، فكيف بباقي الطبقات!!

هذه الاصطلاحات- على عكس اصطلاحات العرفان النظري- قديمة، فهي ترجع على الأقل إلى القرن الثالث، أنها سابقة لزمان ذي النون وأبي يزيد البسطامي والجنيد.

ونورد فيما يلي بعض الاصطلاحات كما أوردها القشيري وآخرون:

١ ـ الوقت

أوردنا في الدرس السابق هذا الاصطلاح عن أبي علي (ابن سينا)، ونورد هنا بيان العرفاء أنفسهم عنه، فخلاصة ما قاله القشيري: هي أن مفهوم الوقت مفهوم نسبي وإضافي، لكل حالة تعرض للعارف تقتضي سلوكاً خاصاً، فتلك الحالة الخاصة- من وجهة النظر التي توجب سلوكاً خاصاً- يدعوها ذلك العارف بـ«الوقت»، في حين أن عارفاً آخر يمكن أن يكون له في تلك الحالة بالذات «وقت» آخر، أو أن ذاك العارف نفسه يمكن أن يكون له- ضمن شروط أخرى- «وقت» آخر، ووقت آخر ليستدعي سلوكاً آخر ووظيفة أخرى.

ينبغي للعارف أن يمتلك «علم الوقت» أي الحالة التي تعرض عليه من الغيب، كما ينبغي أن يدرك الوظيفة المترتبة على تلك الحالة، كما على العارف أن يعلم كيف يغتنم «الوقت» ولهذا قيل: «العارف ابن الوقت».

ويقول المولوي:

صوفيٌ أنت ابنٌ لـ«وقت» يا رفيق

وغداً.. فلا قولٌ: بذا شرط الطريق

الوقت هو ذلك المصطلح الذي يعبّرون عنه بالشعر العرفاني الفارسي بـ«دم» أو بـ«عيش نقد»[1]،

(١) دَم بالفارسية: تعني الوقت ونفس الأولياء وغيرهما.

وعيش نقد: تعني الحياة الحاضرة.

و«حافظ» على الخصوص قال كثيراً بصدد «عيش نقد» و«دم غنيمت گرفتن».

وقد توهم المغرضون- أو من لا دراية لهم- من الذين أرادوا الإيحاء باتهام حافظ بالفسق والفجور، توهموا أو تظاهروا بأن ما يرمي إليه حافظ هو الدعوة لاغتنام اللذات المادية، ونسيان المستقبل والعاقبة والله واليوم الآخر، أي نفس ما اصطلح الأوروبيون على تسميته بـ«الأبيقورية».

فمسألة «اغتنام الوقت» أو «الحياة الحاضرة» من المسائل التي يستند إليها شعر حافظ أحياناً، ولعله استند إلى هذا المعنى ما يقرب من ثلاثين مرة أو أكثر؛ ومن البديهي القول بأن أشعار حافظ قد روعي فيها كثيراً التعبير عن السنّة العرفانية برموز الكلام وبالاصطلاحات المختلفة، الأمر الذي يظهر هذه الأشعار موهمة بمعنى فاسد، ونورد هنا أبياتاً له يمكن اعتبارها نماذج وقرائن لغيرها يقول حافظ:

غيرَ شربِ الراح.. قل لي ما العمل
مع من يصون السر و«الوقتَ» يُجِلّ

ويقول:

السحر في «السلوك» فوق الدرب
فقرينه يخفيه عن ذي اللبّ
فالراح تصفو-لو أردت قرينا-
إن ضمّها الدنان أربعينا

وهو يشير رمزاً إلى الحديث النبوي الشريف:

«من أخلص للّه أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه».

وأشعار حافظ ذات الوجهين من هذا القبيل، كثيرة.

يقول القشيري: إن القول: «الصوفي ابن وقته» يعني أنه يقوم بما يتفق مع ما له الأولوية في تلك الحال، والقول إن «الوقت سيف قاطع» يراد به أن حكم الوقت قاطع، وأن التخلف عنه مهلك.

٢ و٣ ـ الحال والمقام

من اصطلاحات العرفاء الشائعة اصطلاح: الحال والمقام، فما يرد على قلب العارف دون اختيار منه هو «الحال» وما يقوم بتحصيله اكتساباً هو «المقام» والحال سريع الزوال، أمّا المقام فباقٍ؛ ويقال إن الأحوال كوميض البرق سرعان ما تخبو،

يقول حافظ:

برقٌ أضاء ببيت ليلى في السحر
كم قد أثار وميضه لُمَعَ الفِكَر

ويقول سعدي:

هل سائل يعقوبَ عن فقد الولد:
ماذا أزال الكربَ أو أنهى الأود؟
من أرض مصرَ شممتَ ريح قميصه
في بئر كنعانٍ عييت بضمّه!!
فيقول: «حالي» «برقة» يحول
فالحال تبقى والبروق تزول
حيناً ترانا في السماء ندقّق
حيناً مواطئنا تضيع وتغرق
لو أنّ درويشاً على ذي الحال
أقام دهراً فاز بالخبال

لقد أوردنا في البحوث المتقدمة هذا القول من (نهج البلاغة):

«قد أحيا عقله وأمات نفسه، حتى دقّ جليله، ولطف غليظه، وبرق له لامع كثير البرق..».

يسمي العرفاء وميض البروق بـ«اللوائح» و«اللوامع» و«الطوالع»، مع تفاوت في الدرجات والمراتب، وميزان الشدة، ومدة البقاء.

٤ و٥ ـ القبض والبسط

لهاتين الكلمتين معنى ومفهوم خاص من وجهة نظر العرفاء، فالقبض يعني حالة أخذ روح العارف، والبسط يعني حالة تفتّح الروح وبهجته؛ وللعرفاء بحوث واسعة في صدد القبض والبسط وعللهما.

٦ و٧ ـ الجمع والتفرقة

لهاتين الكلمتين أيضاً نصيب وفير في استعمالات العرفاء، يقول القشيري:

ما كان من جهة العبد وكان العبد قد حصل عليه، وكان لائقاً بمقام العبودية يسمى «التفرقة»، وما كان من جهة الله من قبيل الإلقاءات يسمى «جمعاً»؛ فمن أوقفه الله على طاعته وعبادته فهو في مقام التفرقة؛ ومن أوكل الله إليه عنايته فهو في مقام الجمع.

٨ و٩ ـ الغيبة والحضور

الغيبة تعني حال الجهل والغفلة عن الخلق، التي يتفق للعارف أحياناً أن يمرّ بها، فالعارف في تلك الحالة يكون غافلاً عن نفسه وعن من وما حوله؛ والعارف من هذه الناحية التي فيها غافلاً عن نفسه، إذ حضوره لدى الخالق، ولسان حاله يقول؛

متى ما تلقَ من تهوى
دع الدنيا وأهملها

ويمكن في هذه الحال، أي حال الحضور عند الخالق والغيبة عن النفس وما حولها، يمكن أن تقع أحداث هامة وهو غافل عنها.

ويروي العرفاء قصصاً خيالية متشابهة في هذا الصدد، يقول القشيري: كانت بداية الأمر الذي دعا أبا حفص الحداد النيشابوري إلى هجر حرفة الحدادة هي الواقعة التالية:

كان أبو حفص في دكاته منصرفاً إلى عمله، فإذا بشخص يتلو آية من القرآن المجيد، فاستولت على قلب أبي حفص حالة سلبته إحساسه بنفسه، وبدون وعي منه مدّ يده إلى الكور وأخرج منه قطعة حديد محمّاة بيده، فصاح فيه غلامه قائلاً: ما هذا الذي تفعله؟! وهنا عاد أبو حفص إلى نفسه، ومن حينها هجر هذه الحرفة.

ويروي القشيري أيضاً: أنّ (الشبلي) قدم إلى الجُنيد في وقتٍ كانت زوجته جالسة معه، تحركت الزوجة تريد الذهاب، لكنّ الجنيد قال: اجلسي لا عليك، فالشبلي في حالة تجعله غافلاً عنك تماماً، فعاودت الجلوس.

وانصرف الجنيد إلى شبلي يجاذبه أطراف الحديث حتى عاد إلى وعيه شيئاً فشيئاً، وراح يبكي.

قال الجنيد لزوجته: عليك الآن بالستر، فالشبلي قد عاد إلى نفسه.

تحصل للعرفاء حال تتفق مع حال أولياء الله في الصلاة، إذ يغفلون كلياً عن أنفسهم وعن كل ما يحيط لهم، وبهذا النحو يفسرون ما أردت قوله فيما بعد من أن هناك شيئاً يفوق «الغيبة»؟ وما يتفق لأولياء الله هو من هذا القبيل..

١٠ و١١ و١٢ و١٣ ـ الذوق، الشرب، السُكر، الري

الذوق يعني التذوق والامتحان، ويعتقد العرفاء أنه ليس للاطّلاع العلمي على شيء أيّ وزن أو جاذب، فالشوق والانجذاب فرع من الذوق.

أبو علي (ابن سينا) يذكّر في أواخر النمط الثامن من «الإشارات» بهذا الأمر ويورد «العنّين» مثالاً على ذلك.

يقول إن «العنين» من حيث هو فاقد لغريزة الجنس، ولم يسبق له تذوق لذتها، فإن الشوق لا يمكن أن يظهر لديه مهما بلغ وصفك لتلك اللذة.

إذاً، فالذوق هو تذوّق اللذة، والذوق العرفاني يعني الإدراك الحضوري للذات، الناتج عن التجليات والمكاشفات. فالتذوق الابتدائي هو «الذوق»، واستمراره هو «الشرب»، وحصول السرور هو «السُكر»، والامتلاء منه هو «الري».

ويعتقد العرفاء أن ما يحصل من الذوق إنما هو التساكر لا السكر، وأن ما يحصل من الشرب هو السكر، أمّا الحالة التي تحصل من الامتلاء فهي عودة الوعي (الصحو).

١٤ و١٥ و١٦ ـ المحو، المحق، الصحو

يرد كثيراً في كلام العرفاء حديث عن المحو والصحو، ومرادهم بالمحو هو أن العارف يصل إلى حد يمحّي فيه في ذات الحق، ويفنى عن نفسه، أي إن الـ«أنا» تمحّي فيه؛ أو يغدو بنفسه أشبه بالآخرين، فهو لا يدرك الـ«أنا».

فإذا بلغ المحو حدّاً انمحت معه آثار الـ«أنا» فهو «المحق»؛ فالمحو والمحق كلاهما أعلى من مقام الغيبة الذي سبقت الإشارة إليه، إذ المحو والمحق فناء. غير أن العارف يمكن أن يعود من حالة الفناء إلى حالة البقاء، إنما ليس بهذا المعنى الذي هو هبوط إلى الحالة الأولى، بل بمعنى البقاء بالله، وهذه الحالة التي فوق حالة «المحو» يسمّونها «الصحو».

١٧ ـ الخواطر

العرفاء يسمّون الإلقاءات التي ترد على قلب العارف بـ«واردات»، وتلك الواردات تكون حيناً بصورة قبض، أو بسط، أو سرور، أو حزن؛ وبصورة كلام وخطاب حيناً آخر؛ أي إنه يحسّ بأن كلام أحدهم يتحدث إليه من الباطن؛ فالواردات في هذه الصورة تسمى بالـ«خواطر».

وللعرفاء أقوال كثيرة في باب الخواطر، فهم يقولون إن الخواطر تكون رحمانية حيناً، وشيطانية حيناً آخر، ونفسانية حيناً أخيراً؛ وهذه الخواطر تعدّ واحدة من أخطار الأحيان، ويمكن أن تكون على أثر انحراف يتسلط فيه الشيطان على الإنسان، كما يقول القرآن الكريم:

﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ﴾[1].

يقال: يجب دائماً تشخيص الفرد الأكمل إن كانت خواطره رحمانية أم شيطانية والمقياس الأساس هو أن نرى بماذا تأمره تلك الخواطر وعمّ تنهاه، فإذا كان أمرها ونهيها خلافاً لأمر الشريعة ونهيها، فهي شيطانية قطعاً. يقول تعالى:

﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ۞ تتنزل على كل أفاك أثيم﴾[2].

١٨ و١٩ و٢٠ ـ القلب، الروح، السرّ

يعبّر العرفاء عن روح الإنسان بالـ«نفس» حيناً وبالـ«قلب» حيناً آخر وبـ«الروح» حيناً ثالثاً، وبـ«السرّ» حيناً أخيراً؛ فحين يكون روح الإنسان أسير الشهوات يسمى «النفس»، وحين يصل إلى المحل الذي هو مستقرّ المعارف الإلهية يسمى «القلب»، وحين تتجلّى فيه المحبة الإلهية يسمى «الروح»، وحين يبلغ مرحلة الشهود يسمى «السرّ»؛ والعرفاء بالطبع يقولون بمرتبة أعلى من «السر» أيضاً يسمونها «الخفيّ» و«الأخفى».

مرتضى مطهري

التصوف الشيعي وأصالته

رغم ما قيل أو يمكن أن يقال عن التصوف بصورة عامة والتصوف الشيعي بصورة خاصة فإنه لا مناص من الاعتراف بأن التصوف الإسلامي والشيعي منه على وجه الخصوص كان على الدوام وسيبقى يمثل وجهاً حيوياً من أوجه خلود الإسلام وبقائه فاعلاً ومؤثراً في صياغة الذات الإنسانية واستكناه مجاهيلها وخفاياها (فللشيعة أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام واشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدها تمرداً أو قلقاً. ولولا هذا التحجر في قوالب جامدة ليت شعري ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها. ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة، الذي قامت به الشيعة، والعلة في هذا أن الجانب السياسي في الشيعة هو الذي لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب، مع أنه ليس إلاّ واحداً منها، وقد يكون من أقلها خطراً من حيث القيمة الذاتية لهذا المذهب[1]».

ولم يكن اهتمام التشيع بترقية الروح وتخليصها من قيودها بالشيء الطارىء على أصالة التشيع والإسلام، بل كان من صميم التشيع والإسلام، ولئن زعم العديد

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

(٢) سورة الشعراء، الآيتان: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(١) عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، التصدير العام، الكويت وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨م.

من دارسي التصوف والباحثين في تاريخه من مستشرقين وغيرهم بأن لا تصوف في الإسلام[١] كما هو الشأن عند المستشرق «جولد تسيهر» الذي يقول: (لكي نقدر التصوف الإسلامي تقديراً صحيحاً من الوجهة التاريخية، يجب أن لا نغفل مطلقاً الأثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الافلاطونية الحديثة)[٢]، ثم يقرر ذلك قائلاً: (نفذت تعاليم الافلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام، ويعدّ هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامي، فهذا التيار الفلسفي الذي سوف نعنى مرة أخرى فيما بعد بدراسة آثاره العميقة في نمو الفكر الإسلامي وترقيه، قد أوجد أساساً فلسفياً واعتقادياً بنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه التي سبق لنا وصفها فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها، وأطرّحها واحتواها، وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحد، يجد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه، وما يقوي نزعته الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند افلوطين ونظريته في وحدة الوجود)[٣].

ويؤكد «جولد تسيهر» اتفاق عدة من الباحثين في نشأة التصوف الإسلامي معه في إرجاع نشوء التصوف داخل الدائرة الإسلامية إلى مؤثرات خارجية، فيقول: (هذا، والبحاثون الإنجليز، ولا سيما الأساتذة هوينفيلد Whinfield وبرون Browne ونيكلسون Nicholson، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوف الإسلامي، وجعلوا من أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة، قد

(١) انظر: هنري كورمان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٨، بيروت، منشورات عويدات، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي.

(٢) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٤٦، بيروت، دار الرائد العربي: طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب العصري، بتاريخ فبراير ١م، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الافلاطونية الحديثة في التصوف الإسلامي، وإن كانت دراستهم هذه لم تستبعد فعل المؤثرات الأخرى التي أوجدت طائفة من العناصر لم تكن أقل أهمية في تكوين هذا النظام الفلسفي والديني خلال تطوره وترقيه. وعند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوف لا يمكن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفتها عوامل ذات أثر نافذ، وأقصد بها المؤثرات الهندية التي بدت بصورة محسوسة منذ العصر الذي انتشر فيه الإسلام شرقاً حتى حدود الصين، فتخطت أفقه تدريجاً تلك الآراء الهندية التي ظهر بعضها في الآثار الأدبية والبعض الآخر في الفكر الديني الإسلامي[١].

أمّا المستشرق «نيكلسون» فهو وإن أوعز ظهور بذور التصوف الأولى إلى نزعات الزهد القوية التي سادت في العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري[٢]، وحاول أن ينفي مأثر المتصوفة والزهاد الأوائل بمؤثرات مسيحية قائلاً: (ولكنا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر في تشكيل التصوف في صورته الأولى، لا نرى أن في أقوال متصوفة الزهاد، من أمثال إبراهيم بن أدهم (المتوفى سنة ١٦١هـ) وداود الطائي (المتوفى سنة ١٦٥هـ) والفضيل بن عياض (المتوفى سنة ١٨٧هـ) وشقيق البلخي (المتوفى سنة ١٦٥هـ) ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية أو بأي مصدر أجنبي آخر إلاّ قليلاً. بعبارة أخرى يبدو لنا أن هذا النوع من التصوف كان ـ أو على الأقل من المحتمل أنه كان ـ وليداً لحركة الإسلام ذاته، وإنه كان نتيجة لازمة لفكرة الإسلام عن الله...)[٣]، إلاّ أنه مع ذلك لم يتردد في إرجاع نمو وتطور التصوف الإسلامي المتأخر إلى عوامل خارجية تأثر بها، فقال: (أمّا في القرن الثالث

(١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٢، ترجمة وتعليق أبي العلاء عفيفي.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣.

فقد ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه. ومما له دلالته، أننا نجد أول تعريف للتصوف في أقوال معروف الكرخي (المتوفى سنة ٢٠٠هـ)، وهو من أصل مسيحي أو مندائي (صابىء) فارسي كما يدل على ذلك اسم أبيه فيروز أو فيروزان)[١].

أمّا «هاملتون جب» فإنه يقارن بين تأثر علم الكلام الإسلامي بمؤثرات خارجية وبين تأثر التصوف الإسلامي بمؤثرات خارجية أخرى، فيقول: (فكما أن علم الكلام استُثير عن طريق الاحتكاك بالفلسفة والعقلانية اليونانية، كذلك التصوف انبعث عن طريق الاتصال بالتصوف المسيحي والغنوصية. وبما أن روح التقوى القرآنية والتعبير عنها كانا منذ البداية وتبقى الصلة بالنزعات التصوفية الزهدية في الكنيسة المسيحية الشرقية، كانت الحواجز قائمة في طريق اتصالهما المتداخل أقل منها في حال علم الكلام. ولكن مثلما أنه من الخطأ البين أن نقول: إن علم الكلام الإسلامي محض فلسفة يونانية في ثوب إسلامي، كذلك من الخطأ أيضاً أن ندعي بأن التصوف الإسلامي محض تصوف مسيحي أو غنوصي في ثوب إسلامي. بل الصواب أن علم الكلام الإسلامي أفاد من الفلسفة والمنطق اليونانيين ليؤثل نظامه العقلي على أساس المسلمات والفروض القرآنية، وبمثل ذلك استمد التصوف، ـ وهو يتأسس بقوة على الاستبصارات الحدسية في القرآن، ـ كثيراً من التجربة المسيحية والصور الغنوصية وإدراجها في صوره التعبيرية بقدر ما يتلاءم ذلك كله مع مواقفه الدينية الأساسية)[٢].

(١) المصدر نفسه، ص ٤.

(٢) هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٧٦، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ترجمة: الدكتور إحسان عباس، الدكتور محمد يوسف نجم، الدكتور محمود زايد.

وممن قالوا بتأثر التصوف الإسلامي بمؤثرات وعوامل خارجية المستشرق الهولندي «دوزى» حيث يذكر عنه أبو العلا عفيفي أنه يقول: (إن الصوفية أنفسهم يحاولون الرجوع بمذهبهم لا إلى علي أو محمد فحسب، بل إلى قدماء الأنبياء أمثال إبراهيم. والأقرب إلى الحقيقة في رأيه أن التصوف جاء إليهم من فارس حيث كان موجوداً قبل البعثة المحمدية، وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند. فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة، فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله، والقول بأن العالم لا وجود له في ذاته، وأن الموجود بحق هو الله. وكل هذه معان يفيض بها التصوف الإسلامي)[١].

ولقد حاول «جولد تسيهر» في بعض بحوثه ودراساته عن التصوف الإسلامي التفرقة (بين تيارين مختلفين في التصوف الإسلامي: الأول الزهد، وهذا في نظره قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة، وإن كان متأثراً إلى حد كبير بالرهبانية المسيحية، والثاني التصوف بمعناه الدقيق وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجد والأذواق، وهو متأثر من ناحية بالافلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية. وقد أخذ بهذه التفرقة من بعد جولد تسهير كل من كتب في التصوف واعتراف له بالفضل فيها)[٢].

نقول: رغم كل هذه المحاولات لقطع التصوف الإسلامي عن جذوره الأصلية والرجوع به إلى مؤثرات من خارج البيئة والتراث الإسلاميين إلاّ أن اتجاهاً جديداً في البحث عن تاريخ التصوف ومراحل نشوئه وتطوره بدأ يؤكد على أصالة التصوف الإسلامي و(أن زهد المسلمين كان نتيجة طبيعية لميل العرب إلى حياة العزلة، وأن التصوف وكل ما فيه من الأقوال المتطرفة يمكن الرجوع به إلى تعاليم الرسول ﷺ

(١) انظر: مقدمة أبي العلا عفيفي لكتاب: نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه.

(٢) المصدر نفسه.

وسيرته)[١]، بل إن (كبار المؤلفين في التصوف من المستشرقين قد تحولوا في أخريات حياتهم عن الفروض التي كانوا يؤمنون بصحتها، إلى فروض أخرى، وانتهت جمهرتهم إلى أن الكلمة الفاصلة في هذه المسألة وفي مسائل أخرى كثيرة من مسائل التصوف لم يحن أوان قولها بعد)[٢].

وربما يعزي إصرار البعض من المستشرقين على ردّ التصوف الإسلامي إلى عوامل خارجية إلى ولوعهم بفكرة التأثير والتأثر (وهذه الفكرة كما نعلم أساس كل بحث علمي دقيق، ولكنها من أخطر المزالق في يد الباحث الذي يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية، فإن الفكر الإنساني في محاولته الوصول إلى الحقيقة وتصوره للوجود، لا يخضع لقانون العلة والمعلول خضوع المادة الجامدة له: فلا يكفي ظهور فكرة من الأفكار في فلسفة ما، ثم ظهور نفس هذه الفكرة أو ما يماثلها في فلسفة أخرى، للحكم بأن الفلسفة الثانية متأثرة بالأولى إلاّ إذا وجدت دلائل واضحة مستمدة من الصلة التاريخية بين الفلسفتين)[٣].

وفكرة التأثير والتأثر قد نفض يده منها بحاثة كبير في التصوف الإسلامي هو الأستاذ «لويس ماسينيون» الذي كتب رسالة بعنوان: «بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف» وفي هذه الرسالة (استعراض نشأة التصوف الإسلامي منذ عهد الرسول حتى الحلاج، ودرس المصطلحات الصوفية الكبرى التي ظهرت في تلك الفترة. وأدلى برأيه السديد الأصيل وهو: أن التصوف الإسلامي نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسُنة الرسول وحياته وحياة أصحابه ذوي النزعات الزاهدة. وبهذا دفع في صدر تلك الآراء المغالية الواهية التي انتشرت في أواخر القرن الماضي

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

وأوائل هذا القرن نتيجة للمنهج الهزيل الذي اتبع، منهج الأشباه والنظائر الواهية الظاهرة للتدليل على التأثير والتأثر. وقد اندفع فيه نفر من مؤرخي التصوف والحياة الروحية في الإسلام من المستشرقين أمثال تولك وجولد تسيهر ومكدونالد وهورتن، ولا يزال هذا المنهج يجد له معه الأسف بعض الأنصار اليوم لما أن حاولوا ردّ نشأة التصوف الإسلامي إلى تأثيرات أجنبية كالافلاطونية المحدثة والمذاهب الهندية)[١].

ومع أن موجة القول بتأثر التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية بدأت تنحسر من بعد سنة ١٩٢٠ على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوي[٢]، إلاّ أننا ما زلنا نجد غياب الموضوعية والدقة في استيعاب الأفكار وتفهم مناشئها يولّد عند البعض من المفكرين المعاصرين جنوحاً نحو البحث عن أصول خارجية للتصوف والعرفان الإسلاميين، وخير من يمثل هذا النكوص إلى الوراء الدكتور محمد عابد الجابري الذي لم يأل جهداً في مشروعه «نقد العقل العربي»[٣] من أجل التدليل على العلاقة الوثيقة التي تربط بين العرفان الإسلامي ولا سيما الشيعي منه وبين المذاهب الغنوصية والباطنية القديمة وبالأخص «الهرمسية»[٤] حتى أن «الجابري» يستعيد مقولة «هنري كوربان» في أن الشيعة هم أول من تهرمسوا في الإسلام[٥].

(١) شخصيات قلقة في الإسلام، التصدير العام.
(٢) عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٤٤، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
(٣) صدر الجزء الأول من المشروع في عام ١٩٨٤م عن دار الطليعة، بيروت بعنوان: «تكوين العقل العربي»، وصدر الجزء الثاني في عام ١٩٨٦م عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، بعنوان: «بنية العقل العربي»، وأما الجزء الثالث فقد صدر في عام ١٩٩٠م عن المركز نفسه وكان بعنوان: «العقل السياسي العربي».
(٤) نسبة إلى «هرمس» الذي قيل إنه هو النبي «إدريس»، راجع: محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، ج١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٥) انظر: نقد العقل العربي، ج١، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠، وهنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

وهذه العلاقة المدعاة بين التصوف أو العرفان الشيعيين والموروث الهرمسي القديم نستطيع أن نجد ما يفندها أو على أقل تقدير يقلل من أهميتها في مطاوي كلام الجابري نفسه، وذلك من جهتين:

الأولى: الجهة التاريخية التي تدلل على أن غير الشيعة قد سبقوا الشيعة في التعرف على مضامين الفكر الهرمسي والانفتاح عليه، فها هو «الجابري» بنفسه يقرر ذلك قائلاً: (فعلاً تُجمع المصادر العربية على أن خالدبن يزيدبن معاوية (المتوفى سنة ٨٥هـ) كان أول من اشتغل في الإسلام بالعلوم القديمة وبالخصوص منها الكيمياء والتنجيم والطب وأنه قد نقل ذلك من الاسكندرية التي قلنا عنها إنها كانت موطن الهرمسية)[١].

الثانية: الجهة الفلسفية التي تدلل على التمايز الواضح بين المقولات الهرمسية والأفكار الشيعية، ولنأخذ على سبيل المثال ما يقوله «الجابري» نفسه حينما يستعرض أهم ما تتميز به الإلهيات الهرمسية ولنقارن ذلك بنظرية التوحيد عند الشيعة والتي تبلورت في كلمات أئمتهم عليهم السلام، إنه يقول: (تتميز الإلهيات الهرمسية بالقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

ـ الإله المتعالى الذي لا يصدق عليه وصف ولا تدركه العقول ولا الأبصار وبالتالي فهو لا يعرف إلاّ بالسلب: إنه منزه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم. لا يهتم بشؤون الكون، ولا يدخل في عمله أي شيء منه لأن الكون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق العقل والحواس. إن الكون لا يدل عليه ولا يرشد إليه لأنه لا علاقة له به.

ـ الإله الخالق الصانع، هو الذي خلق العالم ولذلك فهو يتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه، من أجل ذلك يقال إنه في كل مكان، أينما اتجه الإنسان ببصره وجده فكل شيء شاهد عليه. وفي هذا المعنى ورد في نص هرمسي ما يلي: «إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشمس، إلى حركة القمر، إلى تناسق النجوم واسأل نفسك: من يحفظ النظام في كل ذلك». ويخاطب نص آخر أحد المريدين قائلاً: «هل تقول إن الله لا تدركه الأبصار؟ لا تفه بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلاّ من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته»)[١].

ونحن نتساءل أين يمكن أن نجد ما يشابه هذه الفكرة الهرمسية التي تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر في الفكر التوحيدي والعقيدي للشيعة؟

ولا يسعنا هنا أن ننقل أقل القليل من كلمات أئمة أهل البيت عليهم السلام في قضية التوحيد والتي تفصح عن ما يناقض هذا التفريق الباطل بين الإله المتعالى والإله الخالق، إلاّ أننا سنكتفي بإيراد قسم يسير من كلام الإمام علي بن أبي طالب أول أئمة الشيعة، في أول خطبة له في «نهج البلاغة» يقول عليه السلام: (الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصى نعماءه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حد محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود. فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه.

أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله،

(١) نقد العقل العربي، ج١، ص ١٩٤.

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عده، ومن قال «فيم» فقد ضمنه، ومن قال «علام» فقد أخلى منه. كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم. مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده.

انشأ الخلق انشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا روية أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اصطرب فيها. . .)[1].

وربما يظن بأن التأثيرات الهرمسية قد انتقلت إلى الشيعة عبر أئمتهم المتأخرين كالإمامين الباقر والصادق عليهما السلام ومن تلاهما من أئمة أهل البيت عليهم السلام، إلاّ أننا نؤكد خطأ ذلك الظن، ويكفي الباحث أن ينظر في قضية التوحيد عند الشيعة ما خلفه أئمتهم المتأخرون عليهم السلام وليواصل تلك النظرة بنظرة أخرى إلى التراث العقيدي والكلامي الذي انتجه متكلمو وعلماء الشيعة منذ زمن الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا، فإن ذلك كفيل بأن يثبت له أن لا صلة بين الفكر الشيعي وبين الأفكار الهرمسية والغنوصية التي انتشرت في الوسط الثقافي العربي والإسلامي عبر عملية الترجمة للكتب والنصوص الأجنبية.

ونحن نتعجب من إصرار «الجابري» على الربط بين الفكر الشيعي والموروث الهرمسي والغنصوي في الوقت الذي ينقل عن الإمام الصادق عليه السلام ما يدلل على نفوره من المتصوفة الذين يعتبرهم «الجابري» أفضل من هضم الموروث الهرمسي واستوعبه، فهو حينما يتحدث عن أبي هاشم الكوفي (المتوفى سنة ١٥٠) والذي كان أول من سمي بـ«الصوفي» يقول: (وتذكر بعض المراجع أن الشيعة سمته بـ«مخترع الصوفية» وأن جعفراً الصادق الإمام الشيعي قال عنه: «إنه فاسد العقيدة جداً، وهو ابتدع مذهباً يقال له التصوف وجعله مقراً لعقيدته الخبيثة»)[1].

ورغم أن القول بتشابه فكرتين في شيء ما يعني تأثر إحداهما بالأخرى واقتباسها منها وصدورها عنها فيه مجازفة كبيرة، إلاّ أننا نجد أن الأمر خلاف ذلك عند «الجابري» فهو يعتقد أن اثبات الصلة بين المتكلمين الشيعة الأوائل وبين الموروث العرفاني الهرمسي مسألة ليس من الصعب البت فيها (إذ يكفي أن يتصفح المرء ما يروى عن الإمام جعفر من أحاديث وما ينسب إليه من أقوال حتى يرى الطابع الهرمسي فيها واضحاً وضوحه في الأدبيات العقائدية الشيعية اللاحقة، والإسماعيلية منها خاصة. أضف إلى ذلك ما حفظته كتب الفرق من آراء متناثرة لهشام بن الحكم، المتكلم «الفيلسوف» العرفاني الذي قال عنه ابن النديم إنه كان «من متكلمي الشيعة ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام». لقد نقل عنه مؤرخو الفرق آراء ونظريات ذات أصل هرمسي واضح، كما أشار بعضهم إلى تأثره بالديصانية وأخذه عنها، والديصانية فرقة غنوصية معروفة تنسب إلى ديصان، أو برديصان، الذي ظهر في القرن الثالث الميلادي بمذهب عرفاني كان عبارة عن أمشاج من الافلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والرواقية المتأخرة، وبالتالي يلتقي مع الهرمسية في مجمل فلسفتها الانتقائية. ولا بد من الإشارة إلى جانب ذلك كله إلى ما هو معروف من رواج الموروث الهرمسي في حاشية جعفر الصادق نفسه الذي ينسب إليه أنه كان على علم بالكيمياء وعلوم الأسرار وأن جابر بن حيان تتلمذ عليه)[2].

وفي الحقيقة والواقع أنه إذا كان تمة مجال إلى إرجاع الفكر الإسماعيلي إلى أصول ومؤثرات هرمسية

---

(١) محمد دشتي وكاظم محمدي: المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، باب الخطب، الخطبة١، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

(١) نقد العقل العربي، ج١، ص ٢٠١.

(٢) نقد العقل العربي، ج٢، ص ٣٢٧.

فأننا لا نرى ذلك ممكناً بالنسبة إلى الفكر الشيعي الاثني عشري، وذلك لأن الفكرين بينهما اختلافات كبيرة جداً في الرؤية والمنهج ولا يتوقف الاختلاف بينهما كما ظن كثير من الباحثين عند حدود الاختلاف في إمامة إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام وهل أنه هو الإمام بعد أبيه، أمّا ان الإمام هو موسى بن جعفر كما تذهب إلى ذلك الشيعة الاثني عشرية. ومن هنا فليس من الصحيح القول بأن (. . . الاختلاف الواضح بين الشيعة والإسماعيلية ينحصر في عدد الأئمة، فالإمامية تتوقف عند الإمام الثاني عشر بينما الإسماعيلية تقف عند الإمام السابع)[1]، إذ أن هذا مجرد اختلاف تاريخي وإنما المهم في المسألة المقارنة بين مضامين الفكر الإسماعيلي والفكر الشيعي الذي انشقت عنه، وهي قضية لم يلتفت إليها كثيرون ممن عنوا بدراسة محتويات الفكر الشيعي، وهذا ربما يكون هو المبرر الوحيد لأن لا يعتمد «الجابري» أكثر من مصدر واحد للشيعة الاثني عشرية في محاولته لاستخلاص رؤيتهم في التوحيد والإمامة وهو كتاب «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني (المتوفى سنة ٣٢٩هـ).

وربما يكون «هنري كوربان» هو من السباقين إلى الالتفات إلى المفارقات التي تضع حداً فاصلاً بين التشيع الإسماعيلي الموغل في الباطنية بلا حدود وقيود وبين التشيع الإمامي الذي يوازن بين الظاهر والباطن (فبينما يجهد العرفان الشيعي الاثنا عشري للحفاظ على تأمين وتوازن الظاهر والباطن، يرى العرفان الإسماعيلي في مقابل ذلك، أن كل ظهور خارجي وكل مظهر، له معنى داخلي مستور وحقيقة باطنية، وهذه الحقيقة الباطنية أسمى من الحقيقة الظاهرة، إذ بفهمها يتقرر التقدم الروحي للمستجيب. إذن فالظاهر صدفة لا بد من كسرها نهائياً، الأمر الذي يقوم به ويتمه التأويل

(١) حسن محمد الشرقاوي: الحكومة الباطنية، ص ١٩٦، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

الإسماعيلي وذلك بأن يعود بمعطيات الشريعة إلى حقيقتها العرفانية التي هي فهم المعنى الحقيقي للتنزيل والشريعة[1].

ولكن يؤسفنا ـ كل الأسف ـ أن «الجابري» ظل يزاوج بين الفكرين الإسماعيلي والشيعي مزاوجة تامة حتى في مثل المفارقة المتقدمة التي تنبه إليها «كوربان» فها هو يقول: «وهكذا فالشيعة، من «اثني عشرية» وإسماعيلية، يرون أن الأخذ بالظاهر وحده إنما يعني فقط «الدخول في حكم الإسلام» الذي يحصن من القتل ويعصم من دفع الجزية، أي يعفى صاحبه من أن تطبق عليه الأحكام التي يجب تطبيقها شرعاً على غير المسلمين، كالقتل بالنسبة للكفار ودفع الجزية بالنسبة لليهود والنصارى. أمّا «الإيمان» وهو أعلى مرتبة من مجرد «الإسلام» فلا يحصل إلاّ مع الاعتقاد في الأئمة والعمل بتعاليمهم وتعاليم من ينيبونه عنهم)[2].

وهو وإن كان ينقل هذه الرؤية عن كاتب إسماعيلي معروف هو القاضي النعمان في كتابه «أساس التأويل» إلاّ أنه يقول: (وعلى الرغم من أن القاضي النعمان من الشيعة الإسماعيلية فإن ما يقرره في هذه المسألة هو نفس ما تقول به الشيعة الاثنا عشرية)[3].

ومما يلزم الإشارة إليه أن الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) لا ترى في الإيمان بـ«الإمام المعصوم» مسألة باطنية، بل هي ما زالت تتمسك لإثبات مدعاها في لزوم نصب الإمام وعصمته بأدلة عقلية وظهورات لفظية استفيدت من النصوص القرآنية والنبوية، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت هناك مشابهة بين فكرة «الإمام» عند

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٦٠.
ويقول حسن الأمين: على أننا يجب أن نميز بين الإسماعيلية الفاطمية وبين الإسماعيلية التي انشقت عن الإسماعيلية النزارية فأوغلت في الباطن وخلط بينها وبين الإسماعيلية الفاطمية عن عمد أو عن جهل.
(٢) نقد العقل العربي، ج٢، ص ٢٨٠.
(٣) نفس المصدر، هامش ٢٦.

الشيعة الاثني عشرية منهم والإسماعيلية وفكرة «الإنسان الكامل» التي تجلى القول بها في المذاهب الباطنية القديمة كالديانتين الأبستاقية والزرداشتية[١]، فإنه تبقى فكرة «عصمة الإمام» فكرة شيعية أصيلة لا مجال للقول بتلقيها من مصدر خارجي (وأن دونالسون قد انتهى إلى أن فكرة العصمة لم تأت عن طريق الأسفار الدينية اليهودية، وأن القرآن نفسه لم يذكر عصمة الأنبياء وأن المسلمين الأوائل لم يتطرقوا في جدالهم ضد المسيحية إلى ذكر هذه العقيدة وأنها لم ترد في الصحاح، ويقطع بأن العصمة فكرة شيعية أصيلة)[٢].

وعلى الرغم من أن «الجابري» يستشهد بكلام لابن خلدون في الصلة بين المتصوفة المتأخرين والإسماعيلية[٣]، وهو صريح في أن المتصوفة إنما خالطوا الإسماعيلية وتأثروا بعقائدهم، وليس في كلمات ابن خلدون التي ينقلها عنه «الجابري» أية إشارة إلى تأثر الصوفية بأفكار الشيعة الإمامية (الاثني عشرية)، إلاّ أنه لا يتردد في إطلاق القول بأن (الولاية الصوفية مؤسسة على الولاية/ الإمامية عند الشيعة ومستنسخة منها. هذه حقيقة تاريخية لا مجال لإثارة الشكوك حولها)[٤].

ولئن اتفق الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية في أصل القول بـ«الإمامة» و«العصمة» إلاّ أن بينهما من الاختلافات في التفاصيل ما يجعل منهما فرقتين متمايزتين أشد التمايز، وأدنى مقارنة بين الشيعة والإسماعيلية على مستوى الرؤية العقيدية والرؤية العرفانية تظهر هذا التمايز الواضح، وسنشير في ثنايا البحث إلى هذه الحقيقة المهمة وأن الإسماعيلية تخالف الشيعة في نقاط رئيسية لا تبرر القول بأنهما تصدران عن مرجعية فكرية واحدة.

وما نريد قوله في ختام هذه المقدمة أن محاولة البحث عن أصول الفكر الشيعي في الموروث الباطني القديم هي محاولة ليست أقل سخفاً من محاولات بعض المستشرقين والباحثين للتأكيد على أن بعض النظريات الصوفية والعرفانية المتأخرة كنظرية «وحدة الوجود» تجد أصولها الأولى في التصوف الهندي أو الفارسي القديمين فـ(إلى العنصر الهندي يرجع فون كريمر نشأة فكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، وهي الفكرة التي تقول إنها كانت آخذة في الظهور بوضوح في أواخر القرن الثالث تحت تأثير الحسين بن منصور الحلاج، كما يرجع فكرة المحاسبة والمراقبة التي يقول إنها حلت في التصوف محل الزهد في العصر القديم. والرأي الذي عليه جمهور الكتاب في العصر الحديث هو أن مذهب وحدة الوجود لم يظهر في وضوح ويتخذ له مكاناً في التصوف إلاّ في عصر متأخر جداً عن الحلاج ـ وهو عصر ابن عربي، وأن الحلاج وأمثاله من متصوفة القرن الثالث لم يدينوا بمذهب وحدة الوجود في قليل أو كثير)[١].

وهذه التخبطات وأمثالها التي وقع فيها كثير من الباحثين في تاريخ التصوف الإسلامي ونشأة أفكاره، لا نعتقد إلاّ أنها نتيجة شغفهم بفكرة التأثير والتأثر (وهذه الفكرة كما نعلم أساس كل بحث علمي دقيق، ولكنها من أخطر المزالق في يد الباحث الذي يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية)[٢].

وفوق هذا أننا نشعر أن ثمة قصوراً لدى البعض من الباحثين والدارسين لنظريات المتصوفة والعرفاء الإسلاميين في هضم وإدراك هذه النظريات على حقيقتها وفهم المراد منها، مما يقلل من أهمية استنتاجاتهم واستخلاصاتهم على المستوى العلمي.

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي: الإنسان الكامل في الإسلام، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
(٢) نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ج١، ص ١٥٣، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.
(٣) نقد العقل العربي، ج٢، ٣٤٦.
(٤) نفس المصدر، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

---

(١) مقدمة أبي العلا عفيفي لكتاب: في التصوف الإسلامي وتاريخه.
(٢) المصدر نفسه.

وعلى كل حال فإننا لن نكون في بحثنا القادم عن «التصوف الشيعي» مسكونين بهاجس البحث عن أصوله ومشابهاته في هذا المذهب أو ذاك من مذاهب العالم القديمة، بل إنما سنسعى إليه هو استظهار المكونات الأصيلة للتصوف الشيعي، وأثبات أن التشيع لم يكن بحاجة من أجل أن يسمو الإنسان ويرقى بروحه ونفسه إلى مستوى الارتباط الوثيق والفعال بخالقه ومبدعه إلى استجداء الأفكار والنظريات من هنا وهناك.

التشيع الروحي بين العرفان والتصوف والباطنية

إرتأينا أن نكشف عن «الجنبة الروحية» في التشيع أو ما قد يعبّر عنه بـ«التصوف الشيعي» من خلال البحث في عدة مصطلحات وألفاظ ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بهذه الجنبة من جنبات التشيع وبهذا البعد المهم من أبعاده المختلفة، وسيكون «التصوف» هو أحد تلك الألفاظ التي سنبحث عن ارتباطها بمضامين الفكر الشيعي، وسيتضح لنا من خلال البحث أن القضية في البحث عن «التصوف الشيعي» ترقى عن أن تكون مجرد قضية ألفاظ ومسميات، وأنه لا بد للباحث من النظر أولاً وأخيراً في المضامين والمداليل فهي التي تكشف أولاً وقبل كل شيء عن موضوعية الفكرة وواقعيتها، والبحث في «التصوف الشيعي» لا يخرج عن هذه القاعدة، وما نرجوه من القارىء لهذا البحث أن ينطلق معنا من هذا المنطلق نفسه ليتسنى لنا من خلال ذلك أن نتعرف على الحقيقة في قضية «التصوف الشيعي».

وأمّا المصطلحات والألفاظ التي ستتم تجلية حقيقة التصوف الشيعي من خلالها فهي:

أولاً: التشيع الروحي:

هذا التعبير من التعابير التي ظهرت مؤخراً وانتشرت بين الباحثين المهتمين بالشأن الروحي في الإسلام للدلالة على البعد الروحي في التشيع والذي أولاه هؤلاء الباحثون والدارسون الكثير من العناية على حساب غيره من الأبعاد التي لا يمكن أن يفهم التشيع كفكرة متناسقة ورؤية منتظمة إلاّ من خلال النظر إليها مجتمعة.

ومما لا شك فيه أن النظر إلى التشيع من خلال اسهاماته الروحية فقط، ومحاولة قطع هذه الاسهامات عن اسهاماته الأخرى في المجال السياسي أو المجال الفقهي أو المجال الكلامي والعقيدي، بالإضافة إلى كونه لا يعطي للتشيع المدلول الذي يرى التشيع أنه مدلوله الحقيقي باعتباره الفهم الواقعي للإسلام، فإنه يدخل الباحث في صعوبات يتعسر عليه الخروج منها، ومن هنا فإننا نستطيع القول بأن كل من عنوا بدراسة التشيع الروحي مفصولاً عن بقية أبعاد وجوانب التشيع لم يتمكنوا إلاّ أن يقدموا رؤية مبتورة عن التشيع.

ولنأخذ على سبيل المثال قضية «الإمامة» في التشيع وكيفية معالجة المعنيين بالتصوف الشيعي لهذه القضية. فبينما ينظر إلى الإمامة وشؤونها في التراث الشيعي كمسألة عقائدية أولاً وبالذات يستقل العقل بلزومها وقام النص على وجوبها، وهي الرؤية التي ظل الفكر الشيعي يدافع عنها منذ زمن الأئمة عليهم السلام إلى يومنا هذا فإنها تتحول عند أولئك الباحثين إلى مسألة روحية باطنية، وهي بذلك تقتلع عن جذورها العقائدية الأصيلة ليضفي عليها صبغة سحرية وسرية تحفز الباحث لاستخلاص أصولها من الموروث الباطني القديم، وهي المعالجة التي أتعب باحث عربي كبير نفسه من أجل إثبات صحتها وتاريخيتها[(١)].

وأمّا «جولد تسيهر» فهو يقدم تصوره عن «الإمامة» عند الشيعة من خلال مقارنتها بنظرية أهل السُنة في «الخلافة» فيقول: «فالخليفة في الإسلام السني، تعقد له البيعة لتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية لكي ترتكز في شخصه واجبات الجماعة الإسلامية، وها أناذا أورد نصاً عن الإمامة من مصنف فقيه إسلامي يقول: «لا بدّ للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم، وأخذ

---

(١) انظر: الجابري؛ نقد العقل العربي، ج١، الفصول ٨ ـ ٩ ـ ١٠ وج٢، القسم الثاني الفصلين ٣ ـ ٤.

صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد الأئمة» ومجمل القول إن الخليفة يجتمع في شخصه السلطة القضائية والإدارية والعسكرية في الدولة. ومهما كان يشغل منصب الرئاسة في الدولة، فليست له صفة أخرى سوى أنه خليفة لسلفه، وقد تقلده بواسطة بشرية ـ كالانتخاب أو تعيين سلفه له ـ ولم يقلده بفضل ما يتصف به من صفات كامنة في شخصه، فالخليفة عند أهل السُنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد.

وعلى نقيض ذلك إمام الشيعة، فهو بفضل الصفات الشخصية التي أودعها الله تعالى فيه، يعتبره الشيعة هادي المسلمين وفقيههم ووارث رسالة النبي فيأمر ويعلم باسم الله. وكما استطاع موسى أن يسمع ربه عندما آنس النار من جانب الطور: «يا موسى إني أنا الله رب العالمين». فهكذا ينزل الوحي الإلهي على أمام العصر. وليس للإمام، صفة الرئاسة للسلطة الحاكمة المقبولة لدى الله فحسب، وإنما يرفعه فوق المستوى البشري العادي صفات هي فوق البشرية، لم يسم إليها فقط بفضل مرتبة عالية اكتسبها اكتساباً ـ لأنها كامنة في شخصه وخاصة من خواصه ـ ولكنه نالها أيضاً بفضل مادته ذاتها.

فمنذ أن خلق الله آدم، تسلسلت في أعقابه المجتبين، الواحد بعد الآخر، مادة نورانية إلهية، انتهت بأن وصلت إلى صلب الجد المشترك لمحمد وعلي، وحينئذ انقسم هذا النور الإلهي إلى جزءين: جزء أصابه عبدالله والد محمد، وجزء لأخيه أبي طالب والد علي، ومن أبي طالب انتقل هذا النور الإلهي إلى إمام كل عصر جيلاً بعد جيل. وإن في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر، ما يهبه قوى روحية فائقة تتجاوز كثيراً المستوى البشري، فمادة روحه أنقى من مادة روح الآدميين العاديين لخلوها من نزعات الشر وتحليها بالصفات القدسية.

هذه هي تقريباً الصورة المرتسمة في أذهان الشيعة، حتى المعتدلين منهم، عن طبيعة الأئمة وحقيقة جوهرهم[1].

وهذه الصورة التي يرسمها «جولد تسيهر» للإمام في عقيدة الشيعة تلغي الأبعاد الأساسية التي قام عليها القول بـ«الإمامة» عند الشيعة، وكيفية تسليط الضوء على البعد الغيبي للإمامة، ومن الطبيعي أن تسليط الضوء على هذا البعد وحده يبرز الإمامة عند الشيعة وكأنها شأن روحي موغل في السرية والغموض لا يمكن أن يستند الاعتقاد به إلى دليل شرعي أو برهان عقلي.

غير أن النظرة الفاحصة في الروايات الشيعية الواردة في قضية الإمامة تعطي انطباعاً غير هذا، فهي تنطلق في تبرير الاعتقاد بالإمامة من عدة أدلة تعتبرها كافية للزوم القول بالإمامة الشيعية، ونقرأ بعض هذه الروايات ليتضح لنا المنحى الظاهري الذي لا يعتمد أية باطنية أو سرية في إثبات مدعاة، بل يعتمد الحجة والبرهان الواضحين وما هو أقرب إلى البداهة العقلية والفطرة الإنسانية.

ففي الحديث الأول الذي يرويه «الكليني» في «الكافي» في كتاب الحجة، باب الاضطرار إلى الحجة، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنه قال للزنديق الذي سأله من أين أثبت الأنبياء والرسل؟ قال: إنا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يُجز أن يشاهده خلقه، ثُبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جلَّ وعزَّ، وهم الأنبياء عليهم السلام وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها،

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

غير مشاركين للناس- على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب- في شيء من أحوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته[١].

ففي هذا الحديث نجد الاستدلال على لزوم الإمام بالحاجة البشرية المستمرة التي لا ترتفع في أي زمان إلى من يربط بين الإنسان وخالقه الحكيم العليم الذي لا يمكن أن يترك الإنسان عبثاً وبلا رعاية، ورعاية الخالق سبحانه لعباده تكون بإرشادهم إلى طريق سعادتهم بأمرهم ونهيهم، وليس من طريق لإيصال الأمر والنهي الإلهيين إلى العباد إلاّ الحجة المعصوم سواء كان نبياً أم إماماً. وعلى هذا الأساس فإن الدليل الذي يدل على لزوم الحاجة إلى النبي المرسل بنفسه يدل على لزوم الحاجة إلى الإمام بعد النبي المرسل. وهذا لا يعني أن الشيعة الإمامية يقولون بأن الإمام صاحب شريعة وأنه يوحى إليه كما كان يوحى للرسول ﷺ بل اعتقادهم قائم على أن مهمة الإمام عليه السلام المحافظة على شريعة سيد المرسلين ﷺ تجاه التأويلات الباطلة والتوجيهات المنحرفة، وبهذا يكون الإمام تابعاً للرسول وعلى شريعته.

ولا تقتصر مهمة الإمام عليه السلام في نظر الشيعة على التوجيه الروحي- وإن كان ذلك من مهامه الرئيسية- بل تمتد صلاحياته لتشمل كل ما كان يقوم به رسول الله ﷺ من المهام الدينية والسياسية والاجتماعية، وهذا ما نعيه من قول الإمام الرضا ثامن أئمة أهل البيت عليهم السلام حيث يقول: «إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إن الإمامة أسُّ الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف»[١].

(١) الأصول من الكافي: محمد بن يعقوب الكليني، ج١، ص ١٦٨، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

واسندت الشيعة استدلالها على لزوم نصب الإمام عقلاً بأدلة شرعية نقلية كالاستدلال بالآية الكريمة: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ (البقرة ١٢٤)، ففي حديث يرويه «الكليني» عن الإمام الصادق عليه السلام: (إن الله تبارك وتعالى اتخذ إبراهيم عبداً قبل أن يتخذه نبياً وإن الله اتخذه نبياً قبل أن يتخذه رسولاً وإن الله اتخذه رسولاً قبل أن يتخذه خليلاً وإن الله اتخذه خليلاً قبل أن يجعله إماماً، فلما جمع له الأشياء، قال: «إني جاعلك للناس إماماً» قال: فمن عظمها في عين إبراهيم قال: «ومن ذريتي، قال: لا ينال عهدي الظالمين» قال: لا يكون السفيه إمام التقي)[٢].

وفي بيان كيفية الاستدلال بهذه الآية على لزوم العصمة في ولي الأمر، يقول صدر المتألهين في شرحه للخبر المتقدم: (قال الصادق عليه السلام: لا يكون السفيه إمام التقي، فإن كل فاسق سفيه، إذ من ظلم نفسه باتلاف ماله الذي يعيش به في الدنيا يُعدّ سفيهاً، فمن ظلم على نفسه في خسرانه لما يعيش به في الآخرة أولى بأن يُعدّ سفيهاً فالفاسق لا يصلح للإمامة بهذه الآية، ولأن الإمام من وجبت طاعته على الأمة والاقتداء به، فلو صدرت عنه معصية لوجب علينا الاقتداء به وذلك يؤدي إلى كون الفعل الواحد ممنوعاً منه ومندوباً إليه وهو محال، فدلت الآية على وجوب العصمة في الإمام وعلى إبطال إمامة غير المعصوم[٣].

وعلى كل حال فإن ما يهمنا إبرازه في قضية الإمامة هو أن طريقة معالجتها من قبل بعض الباحثين غير الشيعة فيها تبتعد كثيراً عن طريقة معالجتها في النصوص الدينية الشيعية، فهم إن لم يكونوا قد قدموا

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٠.
(٢) نفس المصدر، ص ١٧٥.
(٣) صدر الدين الشيرازي: شرح أصول الكافي، ج٢، ص ٤٣١، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ. ش/١٩٨٨م.

رؤية للإمامة مخالفة للرؤية الشيعية فلا أقل من أنهم قد قدموا رؤية مبتورة وناقصة هو إصرار البعض ممن عنوا بدراسة فكرة الإمامة عند الشيعة على «أن هذه الفكرة التي تجعل من الإمامة حقاً إلهياً، ليست من خصائص التفكير البدوي، حتى ولا من خصائص تفكير عرب الجزيرة، حيث تسود بينهم روح المساواة. إن هذه الفكرة دخلت عليهم خصوصاً من جهة الفرس، الذين كانوا ينظرون إلى ملوكهم بعين الاحترام الزائد، ويعتبرونهم اسمى من باقي البشر»[١].

والذي تراه الشيعة أن فكرة الإمامة اسمى من أن تكون فكرة بدوية أو عربية أو حتى قارسية بل هي فكرة إلهية سماوية.

وخلاصة الأمر أن محاولة دراسة «التشيع الروحي» بصورة منفصلة عن بقية أفكار التشيع الفلسفية والكلامية والسياسية والفقهية لا يمكن أن تتبع فهماً صحيحاً للتشيع سواء في قضية الإمامة أم غيرها من القضايا.

ثانياً: العرفان:

العرفان كلمة مشتقة من المعرفة، وقد كثر إطلاقها على خصوص معرفة الله باعتبارها أمّ المعارف التي من عرفها عرف كل شيء ومن جهلها جهل كل شيء، وصارت كلمة «العرفان» علماً للدلالة على علم مخصوص موضوعه الله سبحانه وتعالى وصفاته وأفعاله، وغايته معرفة الباري معرفة شهودية، وهو بذلك يتحد مع علم التصوف، إلاّ أن إطلاق «علم العرفان» يكثر في الأوساط العلمية الشيعية للدلالة على تمايز ما بين التصوف والعرفان أو بين المتصوفة والعرفاء، وربما كان علماء الشيعة العرفاء يتحرزون من كلمتي «التصوف» و«المتصوفة» لبعض الملابسات التي رافقت الكلمتين تاريخياً وجعلت منهما كلمتين ممجوجتين في الوسط الشيعي، وسنعرض لذلك حينما نتحدث لاحقاً عن مصطلح «التصوف».

الشيخ المطهري يجعل الفرق بين «العرفاء» و«المتصوفة» بأن الأول عنوان ثقافي والثاني عنوان اجتماعي لجماعة واحدة ذات خصائص ومميزات مشتركة[١]، ويرى أن العرفاء والمتصوفة ليسوا فرقة منشقة عن الإسلام ولا يدعون ذلك وإنهم لهم حضورهم في جميع المذاهب الإسلامية في الوقت الذي يظهرون كجماعة واحدة. ولهم مسلسلة من الأفكار والمعارف وحتى الآداب المخصوصة في المعاشرة واللباس، وأحياناً في شعر الرأس والوجه والسكون في الصومعات وغير ذلك، وهذا الأمر يجعل منهم فرقة مذهبية واجتماعية ذات طابع خاص.

إلاّ أنه ـ ولا سيما بين الشيعة ـ يوجد من العرفاء من لا يتميز في الظاهر عن الآخرين بشيء في الوقت الذي هو من أهل السير والسلوك العرفاني ومن المتعمقين في ذلك. وهؤلاء هم العرفاء حقيقة لا الجماعة التي تخترع لنفسها مئات الآداب وتوجد البدع[٢].

والقاشاني لا يزيد في تعريف «العارف» على قوله: (العارف: من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله. فالمعرفة حال تحدث عن شهود)[٣].

والبعض يرادف بين «العرفان أو العرفانية» و«الغنوصية» وهي كلمة يونانية يشار من خلالها إلى المعرفة التي تتم للإنسان من خلال التأمل الباطني[٤]،

---

(١) ألبير نصري نادر: مدخل إلى الفرق الإسلامية السياسية والكلامية، ص ٢٤، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

---

(١) مرتضى مطهري: آشنانى باعلوم إسلامي، ج٢، ص ٨٤، طهران، انتشارات صدرا، الطبعة السادسة، ١٣٦٨هـ. ش/ ١٩٨٩م.

(٢) نفس المصدر.

(٣) كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ١٠٦، إيران قم، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٣٧٠هـ. ش/ ١٩٩١م.

(٤) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج٢، مادة (الغنوصية)، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

يقول الجابري: (العرفان في اللغات الأجنبية يسمى الغنوص Gonse والكلمة يونانية الأصل Gnosis ومعناها المعرفة. وقد استعملت أيضاً بمعنى العلم والحكمة. غير أن ما يميز العرفان هو أنه من جهة معرفة بالأمور الدينية تخصيصاً، وأنه من جهة أخرى معرفة يعتبرها أصحابها أسمى من معرفة المؤمنين البسطاء وأرقى من معرفة علماء الدين الذين يعتمدون النظر العقلي (= اللاهوتيون، المتكلمون) وهكذا استعملت الكلمة في القرنين الثاني والثالث للميلاد للدلالة على المعرفة بأمور الدين معرفة أسمى من تلك التي كانت تقررها الكنيسة. ومن هنا الغنوصية Gnosticisme ـ وسنطلق عليها هنا اسم العرفانية ـ وهي جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر «أن المعرفة الحقيقية بالله وبأمور الدين هي تلك التي تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك، مما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي ميدان الإرادة». فالعرفان يقوم إذن على تجنيد الإرادة وليس على شحذ الفكر، بل يمكن القول إنه يقوم على جعل الإرادة بديلاً عن العقل)[١].

ويقسم العرفان إلى قسمين:

القسم الأول: العرفان العلمي أو النظري وهو (الذي يتعهد تفسير الوجود ونظامه وتجليه ومراتبه على أسس المكاشفة والشهود، لا على أسس الاستدلال العقلي)[٢].

والعرفان النظري تشمل بحوثه الله والعالم والإنسان[٣]، وهو في ذلك يشابه الفلسفة الإلهية التي تهتم بتفسير وتوضيح حقيقة الوجود، وكما أنه يذكر

(١) نقد العقل العربي، ج٢، ص ٢٥٣.

(٢) انظر: مقدمة علي عابدي الشاهرودي لمفاتيح الغيب: صدر الدين الشيرازي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ـ انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ. ش/ ١٩٨٤م.

(٣) آشنائى باعلوم إسلامي، ج٢، ص ٨٩.

للفلسفة الإلهية موضوع ومبادىء ومسائل[١] فكذا للعرفان موضوع ومبادىء ومسائل. غير أن الفلسفة لا تستند إلاّ على المبادىء والأصول العقلية بينما العرفان يعتمد المبادىء والأصول الكشفية ويجعلها أساس استدلاله وإن كان توضيح تلك الأسس يتمّ عبر البرهان العقلي[٢]. وهذه نقطة اختلاف أساسية بين العرفان والتصوف يفصح عنها صدر المتألهين بقوله: (لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموا عليه. وأمّا نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكيمة)[٣].

ومن هنا ندرك بأن اعتماد العرفان على المكاشفة (لا يعني أن العرفان يرفض كل الرفض أسلوب الاستدلال العقلي، فإن العرفان قد سمع في نظامه التفسيري لذلك الأسلوب المنطقي.

والذي يجوز أن يراد من ابتناء علم العرفان على أسس المكاشفة والشهود هو أن العرفان قد شاد صرحه العلمي على أصول ناتجة عن الاتصال بالغيب والاطلاع على باطن الوجود، وهذا العلم في بنائه هذا لا ينافي أصول العقل الضرورية، لكنه يدعي بأن أصول العقل ليست بمثابة يمكن بناء صرح علمي شامخ عليها، وذلك لقصورها عن أن ينكشف بها تلك الحقائق الوجودية التي تخضع عندها قوة العقل، لا لمنافاتها ومخالفتها لتلك الحقائق، إذن يجب أن نحصل أصولاً تقوى على كشف الأطوار المستقرة فوق الطور العقلي، وليست هذه الأصول إلاّ أسس المكاشفة وقواعد الشهود، أعني الأسس والقواعد

(١) في معنى هذه الثلاثة أنظر: عبدالله اليزدي الحاشية على تهذيب المنطق، ص ١١٤ ـ ١١٨، إيران ـ قم ـ مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) آشنائى باعلام إسلامي، ج٢ ص٨٩.

(٣) انظر: ترجمة صدر المتألهين بقلم العلامة المظفر في مقدمة الحكمة المتعالية والأسفار العقلية الأربعة، ج١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١م.

التي انتجها الاتصال بسر الوجود مباشرة، كما يقوله علم العرفان، ثم إذا تحصلت هذه الأسس والقواعد أمّا بالكشف المباشر والشهود المتصل بالغيب، وأمّا بالإيمان بمن يدعي ذلك فللباحث عن العرفان أن يستخرج المسائل عن تلك الأسس استخراجاً مبنياً على أصول العقل وضوابطه، فأصول العقل بدلاً من أن تلعب دور التأسيس للمسائل وتتلقى بمثابة البنيات الأساسية للقضايا بدلاً من ذلك، تلعب هنا، أي في طور العرفان دور التنظيم والاستخراج كالدور الذي تلعبه قواعد المنطق في الفلسفة وسائر العلوم الاستدلالية.

فالعرفان غير ناف للفلسفة ولا متناقض معها، بل يستخدمها كعلم آلي لا ينظر إليه في نفسه، بل ينظر به إلى غيره، كالمنطق بالقياس إلى الفلسفة والعلوم، وكعلم الأصول بالقياس إلى علم الفقه)[١].

القسم الثاني: العرفان العملي (الذي يتعهد تفسير كيفية السلوك إلى الغاية الكمالية القصوى، بانياً بحوثه وتبييناته على أسس مسبقة من العرفان العلمي)[٢].

والشهيد المطهري يقدم العرفان العملي على أنه ذلك الذي يعني ببيان وظائف الإنسان تجاه نفسه وعالمه وخالقه، وبذلك يكون مثل علم الأخلاق علماً عملياً مع تفاوت بينهما. وهذا القسم من العرفان يطلق عليه «علم السير والسلوك» وفيه يبين كيفية وصول السالك إلى أعلى درجات الإنسانية وهي «التوحيد» ومن أين عليه أن يبدأ؟ وما هي المنازل والمراحل التي عليه أن يطويها بالترتيب؟ وما هي الأحوال والواردات التي سترد عليه حين قطع المسافة بين كل منزلة والمنزلة الأخرى؟

ومما ينبغي الالتفات إليه أن كل تلك المنازل والمراحل ينبغي أن يقطعها السالك تحت اشراف

(١) الشاهرودي: المقدمة لمفاتيح الغيب.

(٢) نفس المصدر.

ومراقبة أنسان كامل وواعي قد قطع تلك المنازل والمراحل من قبل، وأدرك الأخطار التي يمكن مواجهتها في طريق السير إلى الله، وإلاّ فإن الضياع يتهدد السالك الذي يريد السير إلى الله بلا هداية المرشد[١].

هذه نبذة موجزة جداً عن العرفان بقسمية النظري والعملي، وما كنا نبتغيه من وراء تقديم هذه النبذة الموجزة هو القول أن العرفان بمعطياته النظرية والعملية ومن خلال اعتماده العقل والوحي كأساسين لا مناص من تطابق مكاشفة العارف معهما من أجل التوصل إلى معرفة دينية واقعية، هو الأقرب إلى روح التشيع بل هو المعبر عن هذه الروح التي وإن اقترب التصوف السني منها اقتراباً غير يسير، إلاّ أنه لم يوفق للانصهار في هذه الروح باعتباره يختلف مع التشيع في منطلقاته العقائدية التي مما لا شك فيه أنها كان لها أكبر الأثر في الوصول بعلم العرفان الشيعي إلى مستوياته الحالية التي تعتبر «الحكمة المتعالية» بسماتها وخصائصها أكبر تجسيد لها[٢].

ومهما يكن من أمر فأننا لا نريد أن نجعل التصوف والعرفان على طرفي نقيض، والقول بأن التصوف محمل بدلالات سلبية بصورة مطلقة كما أن العرفان محمل بدلالات إيجابية بصورة مطلقة، وإنما كنا نهدف إلى إظهار عدم إمكانية الموازنة بصورة كلية بين الجنبة الروحية في التشيع والتي اهتم علم العرفان بالتنظير لها وإبراز مضمونها الفلسفي وبين الجنبه الروحية عند أهل السنة والتي نمت وبرزت من خلال المتصوفة، وتمّ التنظير لها عبر علم التصوف، والمتصوفة والتصوف

(١) آشنائى باعلوم إسلامي، ج٢، ص ٨٥.

(٢) من أجل التعرف بصورة أكثر على طريقة وعناصر وخطوط الحكمة المتعالية التي يعود الفضل في تشييد أركانها إلى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المشهور بـ «صدر المتألهين» والمتوفى سنة ١٠٥٠هـ، انظر ما كتبه علي عابدي الشاهرودي في مقدمته لكتاب مفاتيح الغيب لصدر المتألهين.

لفظان غلب التعبير بهما تاريخياً عن المسلك الروحي السني وأصحاب هذا المسلك من رجالات السنة كما سيتضح لنا في البحث عن مصطلح «التصوف»، ومن هنا فأننا نميل على التجربة الروحية الشيعية مع متبنياتها النظرية والعلمية، وإن كان قد اشتهر بين الباحثين التعبير عن التجربة الروحية في الإسلام بصورة مطلقة بمصطلح «التصوف».

وخلاصة الأمر أننا نعتقد أن «علم العرفان» بمضمونه الشيعي هو اللفظ الأنسب للتعبير عن «التشيع الروحي» ولا سيما أن النصوص الدينية الشيعية يرد فيها لفظ «العارف» و«العارفين»[١] ويندران لم يعدم لفظ «التصوف» أو «المتصوفة» إلاّ في سياق الذم والقدح كما سيأتي بيانه.

ومهما يكن من أمر فإن «العرفان» و«العرفانية» ليسا مختصين بالشيعة ولا حتى بالإسلام (بل لقد صار من المسلم به اليوم أن العرفان والعرفانية ظاهرة عامة عرفتها الأديان السماوية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، كما عرفتها الديانات الوثنية.

بل أن من الديانات ما يقوم أساساً على العرفان كالمانوية والمندائية[٢].

ورغم أنه يوجد اختلاف بين المذاهب العرفانية في اعتقاداتها وتعاليمها إلاّ أنه يوجد بينها على اختلاف مشاربها جامع مشترك وأساس واحد (جهته النظرية عبارة عن الاعتقاد بإمكان إدراك الحقيقة عن طريق العلم الحضوري واتحاد العاقل بالمعقول، وجهته العملية عبارة عن ترك الرسوم والآداب القشرية والظاهرية

(١) ففي دعاء كميل المشهور نسبته إلى علي عليه السلام توجد هذه العبارة «يا غاية آمال العارفين»، وفي مصباح الشريعة المنسوب للإمام الصادق عليه السلام يقول: ومن كان بالله عارفاً كان من الله خائفاً...، وترد هذه الكلمات وأمثالها في الصحيفة السجادية المروية للإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام.

(٢) نقد العقل العربي، ج٢، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

والتمسك بالزهد والارتياض النفسي[١].

ثالثاً التصوف:

نعتقد أن البحث عن أصل كلمتي «التصوف» و«الصوفي» قد استوفاه الباحثون والدارسون إلى الحد الذي لا يجعل معنى لإعادة البحث عن أصل الكلمتين ها هنا[٢]، وقد جمع «نيكلسون» ٧٨ تعريفاً للتصوف[٣] ويذكر «جولد تسيهر»: (.. إن أبا منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ/ سنة ١٣٠٧م «وهو أحد علماء نيسابور الذي عنى في كتاباته على الأخص بتفريعات العقائد وظهور الفرق في الإسلام» قد جمع على الترتيب الابجدي من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات، ما يقرب من ألف تعريف للصوفية وفكرة التصوف)[٤].

وأمّا لفظ «الصوفي» فإن «ماسينيون» يحدد أول ظهور له في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري حينما أطلق على كل من جابر بن حيان، وأبي هاشم الكوفي الصوفي الشهير[٥].

وفي النصوص الدينية الشيعية ورد لفظا «الصوفي» و«المتصوفة» وهما غالباً ما يردان في مقام ذكر بعض المواجهات بين بعض أئمة الشيعة ومن شاع تسميتهم بـ«الصوفية» أو «المتصوفة»، وكل هذه النصوص تدل على توتر العلاقة بين الأئمة عليهم السلام وصوفية زمانهم.

وأفضل من قام بنقل وتتبع هذه النصوص الدينية

(١) عبد الحسين زرين كوب: ارزش ميراث صوفية، ص ٩، طهران، مؤسسة انتشارات امير كبير، الطبعة السادسة، ١٣٦٩هـ.ش/ ١٩٩٠م.

(٢) للتعرف على أصل الكلمتين انظر: القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص ١٥٦، عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ص ٥ ـ ١٨.

(٣) تاريخ التصوف الإسلامي، ص ١٥.

(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ١٤٧.

(٥) تاريخ التصوف الإسلامي، ص ١١.

التي تدل على ذم التصوف والمتصوفة هو «الشيخ الحر العاملي» (المتوفى سنة ١١٠٤هـ) في كتاب خصصه للرد على الصوفية وانتقادهم وبيان مخالفتهم لأئمة أهل البيت عليهم السلام، وأطلق على كتابه عنوان: «الاثنا عشرية في الرد على الصوفية» وقد اشتمل على اثني عشر باباً واثني عشر فصلاً، بالإضافة إلى أنه كان يلتزم غالباً في رده على أفكار الصوفية باثني عشر وجهاً أو رداً، وقد ذكر في مقدمة الكتاب العلل والأسباب التي اقتضت التزامه بهذا الرقم[١].

ولقد ذكر «الحر العاملي» العديد من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام في مذمة الصوفية، منها عن الإمام الهادي عاشر أئمة أهل البيت عليهم السلام يقول: الصوفية كلهم مخالفونا وطريقتهم مغايرة طريقتنا[٢].

والروايات الواردة من قبل الأئمة عليهم السلام وغيرها التي تذم الصوفية وتبرأ منهم، والتي يصل الأمر في بعضها إلى حد النهي عن التسمية بـ«الصوفي»، كما في الرواية التي تروى عن الإمام الرضا عليه السلام حيث يقول: (لا يقول بالتصوف أحد إلاّ لخدعة أو ضلالة أو حماقة، وأمّا من سمى نفسه صوفياً للتقية فلا إثم عليه)[٣]، دفعت بصاحب «الاثنا عشرية في الرد على الصوفية» إلى القول بحرمة إطلاق الإنسان المؤمن لفظ «الصوفي» على نفسه، وذكر اثني عشر دليلاً على حرمة التسمية بـ«الصوفي»[٤]، وقال في الرد على من قال: بأن الانتساب لا حرج فيه ولا مضايقة في مجرد التسمية بأن (.. هذه النسبة قد ظهر وتقرر أنها ليست بجايزة بالنص والإجماع والأدلة السابقة ولو جاز ذلك لجازان يسمى الإنسان نفسه كافراً أو يهودياً أو فطحياً وليست هذه مجرد تسمية لفظية بل هي تسمية معنوية ونسبة دينية

(١) الحر العاملي: الاثنا عشرية في الرد على الصوفية، ص ٦ ـ ٩، إيران ـ قم، المطبعة العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٣) الاثنا عشرية في الرد على الصوفية، ص ١٧.
(٤) نفس المصدر، ص ١٠ ـ ١٩.

يترتب عليها مفاسد كلية)[١].

غير أن هذا النفور الذي تعكسه الروايات والنصوص الشيعية في موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام تجاه الصوفية، لم يمنح بعض عرفاء الشيعة وهو السيد حيدر الآملي (المتوفى بعد سنة ٧٨٧هـ) من أن يرى أن المسألة في واقعها ليست قضية لفظية، وأن الأجدر بالقرب من الأئمة عليهم السلام هو من عرف أسرارهم واطلع على بواطن كلماتهم وإن كان متسمياً بالصوفي، وفي حقيقة الأمر أنه لا فرق عند «حيدر الآملي» بين الشيعي والصوفي لأن (.. مأخذهم واحد ومشربهم واحد، ومرجعهم إلى واحد، لأن مرجع جميع الشيعة ليس إلاّ إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام وبعده إلى أولاده وأولاد أولاده عليهم السلام وهو مأخذهم ومشربهم ومسند علومهم ومرجع أصولهم. وكذلك الصوفية الحقة، لأنهم أيضاً لا يسندون علومهم، ولا ينسبون حرقتهم إلاّ إليه، وبعده إلى أولاده وأولاد أولاده عليهم السلام واحداً بعد واحد، لأن نسبتهم إمّا إلى كميل بن زياد النخعي (رضي الله عنه) وهو تلميذه الخاص ومريده الخالص، وأمّا إلى الحسن البصري وهو أيضاً من أعظم تلامذته وأكبر مريديه. وأمّا إلى جعفر بن محمد الصادق عليه السلام الذي هو من أولاد أولاده عليهم السلام وهو أيضاً خليفته ووصيه والإمام المعصوم المنصوص من عند الله)[٢].

ومن هنا فلا ينبغي للشيعي أن يذم الصوفية، كما لا ينبغي للصوفي أن يذم الشيعة (لأنهم ليسوا غيره بالحقيقة، لأنهم قائمون بالظواهر، كما هو قائم بالبواطن. فكل واحد منهما عند التحقيق محتاج إلى الآخر، وإن لم يعرف صاحبه، لأن كل ظاهر لم يكن مستنداً إلى الباطن، فهو كُفر، وكل باطن لم يكن

(١) نفس المصدر، ص ٢٢.
(٢) سيد حيدر الآملي: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٤، إيران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى ـ انجمن ايرانشناس فرانسه، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ. ش/١٩٨٩م.

متمسكاً بالظاهر، فهو زندقة، كما هو مقرر عند أهل الله تعالى)[١].

وهذا التوافق الذي يراه «الآملي» بين الشيعة والصوفية باعتبارهما مظهرين لحقيقة واحدة يدفعه لكتابة مؤلفه «جامع الأسرار ومنبع الأنوار» (مبيناً على قاعدة الموحدين، المحققين من أهل الله، المسمين بالصوفية، موافقاً لمذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، مطابقاً لأصول كل واحد منهم وقواعدهم، بحيث يرتفع به التنازع من بينهم بالكلية، ولا يحتاجون بعده إلى كتاب آخر فيه)[٢].

ويتوجه «حيدر الآملي» أثناء محاولته التوفيقية هذه بين الشيعة والصوفية إلى اشكال أساسي يعترضه وهو (ان قيل: إن الصوفية على طريقة «أهل السُنة» وأصولهم وقواعدهم، فكيف جعلتهم «شيعيين» حقيقيين؟ أجيب عنه بأن الصوفية وإن كانت فرقاً كثيرة، مثل الشيعة، لكن الفرقة الحقة منها واحدة، وهي الفرقة الموصوفة بهذه الأوصاف، أي بحمل أسرارهم على ما ينبغي، والإيمان بهم (يعني بالأئمة ﷺ) ظاهراً وباطناً)[٣].

وفي نهاية المطاف يلتفت «الآملي» إلى من يدور تقييمهم للأفكار على أساس التسميات والألفاظ، فيرفضون إطلاق اسم «الصوفية» على أهل الله الحاملين لأسرار الأئمة ﷺ فيقول: (فحينئذ، إن ثقل عليك إطلاق اسم الصوفية عليهم، فبأي اسم شئت سمهم، لأن المضايقة (يعني الخلاف الحقيقي) ليس في الاسم فقط، بل في المسمى الذي هو المعنى المخصوص والسر المعلوم، أعني: معنى التوحيد وسر الوجود.

ومع ذلك لو عرفت معنى التصوف وسبب تسميتهم بهذا الاسم، لما استنكفت من اسمهم ولا من طريقتهم لأن التصوف عبارة عن التخلق بالأخلاق الإلهية قولاً وفعلاً وعلماً وحالاً. وأي كمال يكون أعظم منه؟

(١) نفس المصدر، ص ٤٧.
(٢) نفس المصدر، ص ٣.
(٣) نفس المصدر، ص ٤١.

وبالحقيقة ما كانت بعثة الأنبياء والرسل، وتعيين الأولياء والأوصياء بأجمعهم، إلاّ للأمر بتحصيل ذلك، كما هو معلوم لأرباب الأصول. ويشهد بذلك رياضاتهم ومجاهداتهم، وتركهم اللذات الدنيوية والأخروية، ورجوعهم إلى الفناء، وتركهم إضافة شيء إلى أنفسهم، وغير ذلك من الأوصاف الحميدة والأخلاق الجميلة)[١].

ومما ينبغي الإشارة إليه أن «حيدر الآملي» هذا قد اشتهر بـ«الصوفي» بين المترجمين له. وفيه يقول صاحب «رياض العلماء وحياض الفضلاء»: (السيد حيدربن علي بن حيدربن علي العلوي الحسيني الآملي المازندراني الصوفي المعروف بالآملي.

كان من أفاضل علماء الصوفية، وقد كان إمامي المذهب)[٢].

ثم يضيف قائلاً: (وقد ذكره القاضي نور الله في مصائب النواصب، وقال في مدحه: إنه من أصحابنا الإمامية المتألهين، وأنه السيد العارف المحقق الأوحدي، وأنه من علماء الشيعة، وله كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار وشرح الفصوص.

وقال فيه أيضاً: إن مشايخ الصوفية قد كانوا في الشيعة كالسيد حيدر الآملي، صاحب كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار وشارح الفصوص المسمى شرحه بفص الفصوص، الذي هو من أكابر الشيعة، بل ادعى السيد حيدر المزبور فيه أن الصوفي الحقيقي لا يكون إلاّ شيعياً)[٣].

وبعد هذا البيان حول الموقف من مصطلحات «التصوف ـ الصوفي ـ المتصوفة» في الوسط الشيعي، نستطيع القول أن مثل هذه الألفاظ وإن كانت ممجوجة وغير مستساغة في هذا الوسط، ولا سيما بملاحظة

(١) نفس المصدر، ص ٤٤.
(٢) الميرزا عبد الله أفندي: رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج٢، ص ٢١٨، إيران ـ قم، مطبعة الخيام، ١٠٤١هـ.
(٣) نفس المصدر، ص ٢١٩.

الموقف السلبي الذي تبناه الأئمة عليهم السلام بشكل عام تجاه متصوفة زمانهم وتجاه التسمية بـ«الصوفي» أو «الصوفية»، إلاّ أننا يمكننا الجزم بأن موقف الأئمة عليهم السلام وموقف علماء الشيعة من بعدهم من التصوف لم يكن أسير الألفاظ بقدر ما كان موقفاً من الملابسات التي يوحي بها إطلاق اللفظ، والتي اقترنت باللفظ اقتراناً وثيقاً، وكانت في الغالب تمثل وجهاً من أوجه الانحراف عن تعاليم ومتبنيات مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

ومهما يكن من أمر فإن تجليات «التشيع الروحي» انعكست بصورة جلية في كلمات وأحوال ومواقف المتصوفة، وكان «العمق الروحي» الذي تمتع به التشيع يلهم على الدوام متصوفة السُنة وعرفاء الشيعة على السواء. ولا اعتقد أن احداً يستطيع المجادلة في أن التجربة الروحية في الإسلام بشكل عام مدينة للتشيع مهما تكن التسميات التي تسمى بها رجالها ومهما تكن الألفاظ التي أطلقوها على أنفسهم أو أطلقت عليهم.

رابعاً: الباطنية:

الباطنية تسمية أطلقت لتوحي باتجاه يتجاوز الوقوف عند ظواهر الأشياء والكلمات، وشاع إطلاقها في تاريخ الإسلام على عدة فرق دينية تتسم بالسرية وغموض معتقداتها الدينية، مع اختلاف في مستويات السرية والغموض، وأهم تلك الفرق: الإسماعيلية والقرامطة.

ومما لا ينبغي إغفاله أن مصطلح «الباطنية» أضحى مع مرور الزمن ذا مدلول سياسي واجتماعي تستخدمه بعض الأطراف لتشويه سمعة أطراف أخرى تختلف معها في اتجاهاتها الدينية والعقيدية.

والشهرستاني في «الملل والنحل» يقول في تعريف الباطنية: (وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً، ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم وقوم، فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان التعليمية والملحدة، وهم يقولون نحن إسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم وهذا الشخص)[١].

والكلمة الجامعة في «الباطنية» إنها (لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، بل الأحكام العلمية هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن)[٢].

وأهم فرقة إسلامية تتميز إلى يومنا هذا بالولوع بالتفسيرات الباطنية للحقائق الدينية هي الإسماعيلية، وتتخذ الإسماعيلية موقفاً من الشريعة يقوم على أنه (يجب على من يريد الاندماج في سلك الإسماعيلية أن يزيح عن بصره الحجب المادية التي تغشى الشريعة، وذلك بأن يرتقي إلى معرفة تتناهى في السمو والدقة وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة، لأن الشريعة عندهم ما هي إلاّ واسطة تهذيبية ووسيلة تربيبية، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية. وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد، وهي رمز يتحتم البحث عن كنهه الحقيقي في الخير الروحي الذي تدأب الشريعة له وتسعى إليه).

ورغم أن كل أو أغلب الفرق الباطنية وبالأخص الإسماعيلية اتهمت بالتجاوز على الشريعة وإباحة المحرمات وتفسير ظواهر الشريعة بتفسيرات باطنية لا

(١) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، ج١، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٦، بيروت، دار السرور، الطبعة الأولى، ١٩٤٨م. يقول حسن الأمين: نكرر ما قلناه من قبل من التميز بين الإسماعيلية الفاطمية والإسماعيلية المنشقة عن الإسماعيلية النزارية.

(٢) عبد الحميد العلوجي: الباطنية وتياراتها التخريبية، ص ٩، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

شاهد عليها من العقل أو الشرع، إلاّ أننا نجد أن المحققين يعزون هذه الاتهامات إلى دوافع سياسية مبرئين بعض هذه الفرق من تلك الاتهامات فها هو «مصطفى غالب» الكاتب الإسماعيلي المعاصر يبرر التشويهات التي ألصقت بالإسماعيلية بأنها من طرف الخلافة العباسية التي واجهتها الإسماعيلية بالعداء ومحاولات الخروج عليها فيقول: (ولما شعرت الخلافة العباسة التي كانت تجوز مرحلة اضطراب وضعف، ويتعاقب في خلافتها عدة من الخلفاء الضعاف، أقول شعرت بخطر الحركة الإسماعيلية الداهم فوكلت رؤساء الدين وأصحاب المقالات الدينية بالطعن بمبادىء هذه الحركة والافتراء عليها بالأكاذيب، ولينعتوا مذهبها ونظامها بالإباحية والزندقة والإلحاد والخروج عن الدين الإسلامي الحنيف، ويطعنوا أيضاً بنسب أئمة هذه الحركة ويحرضوا عليهم أصحاب الجهل وأهل التعصب)[1].

ومن كلمات الكاتب المذكور في بيان أصول العقيدة الإسماعيلية التي تخالف ما اشتهر عنها بين مؤرخي الفرق، قوله: (فالعقيدة الأساسية الجامعة للإسماعيلية تترسخ في حقائق ثابتة هي:

١ ـ العبادة العملية (أي علم الظاهر): وهو ما يتصل بفرائض الدين وأركانه.

٢ ـ العبادة العلمية (أي علم الباطن): من تأويل، ومُثل عليا للتنظيمات الاجتماعية، ومُثل عليا للإدارة السياسية. وكل هذه النقاط تعتبر من صميم العقائد، تتداخل مع بعضها تداخلاً كلياً، وتعتمد كل واحدة على الأخرى، فهم يقولون بالباطن والظاهر معاً، وذهبوا إلى تكفير من اعتقد بالباطن دون الظاهر، أو بالظاهر دون الباطن. وفي ذلك يقول الداعي المؤيد في الدين:

«من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو منا، ومن عمل بإحدهما دون الآخر، فالكلب خير منه وليس منا»[1].

ويؤكد «مصطفى غالب» استناد الإسماعيلية في قولهم بالتأويل إلى أدلة عقلية مستخلصة من القرآن، فيقول: (ولهم أدلة عقلية على وجوب التأويل استقوها من القرآن الكريم، فذهبوا إلى أن مثالة الذين تؤخذ من خلقة السموات والأرض، وتركيب الأفلاك، وجميع ما يتأمل مما خلقه الله، فقد ركزت في المخلوقات كل معاني الدين الذي حمله القرآن الكريم، فآيات القرآن إذاً في حاجة إلى من يستنبط كنوز هذه المعاني، واستناداً لهذه الطريقة، أوجدوا نظرية المثل والممثول، والباطن والظاهر، وجعلوا الظاهر يدل على الباطن، وسموا الباطن ممثولاً، والظاهر مثلاً)[2].

هذا الغموض الذي يكتنف النظرية الإسماعيلية والتشويهات التي ألصقت بها ظلماً تدلنا على مدى الغموض والابهام الذي يحيط محاولات التوصل إلى حقيقة إحدى أشهر الفرق الباطنية في تاريخ الإسلام وإذا كان الأمر بالنسبة إلى الإسماعيلية هكذا فكيف يكون حال الباحث حيال الفرق الباطنية المغمورة والتي لا تجاهر بنشر ما يمكن أن يفصح عن حقيقة معتقداتها؟.

وأمام هذه المشكلة لا نجد محيصاً من أجل إبراز الصورة الواقعية التي تحكم العلاقة بين المعتقد الشيعي والباطنية على وجه العموم والتي تحكم العلاقة بين التشيع الروحي والباطنية على وجه الخصوص من بيان الحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: إن التشيع كما كان له وجهة نظره في التأويل والرمز والباطن، فإن له وجهات نظر في علوم ومعارف كالفقه والأصول وعلوم العربية لا يستقيم التعامل معها إلاّ على ضوء المنهج الظاهري ـ إذا صح التعبير ـ في الفهم والتفسير، ومن هنا يتضح لنا الخطأ

(١) مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، ص ٥، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

(١) نفس المصدر، ص ٣٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٢.

المتكرر الذي ارتكبه «الدكتور محمد عابد الجابري» في ثنايا مشروعه «نقد العقل العربي» حينما اختزل التشيع في العرفان والباطنية ولم تتجاوز نظرته للتشيع هذه الزاوية التي لا يمكن أن ينظر للتشيع من خلالها، ولذا (فإن باحثنا يرتكب خطأ منهجياً في تصنيفه للتشيع. إذ هو يدرجه إلى جانب التصوف والكيمياء والتنجيم. ويجعل منه نظاماً معرفياً، ولكن، ليس التشيع مجرد ميدان علمي ولا هو مجرد فرع من فروع الثقافية الإسلامية. وإنما هو كالتسنن، فرقة ومذهب، وهو مقالة ومنطوق، وهو اجتهاد وتأويل: إنه «عقل» كما قال الجابري، بل الأحرى القول أنه وجهة نظر تجلت في مختلف فروع الثقافة الإسلامية ومجالاتها، في الفقه والحديث وفي التفسير والكلام، وفي التصوف والفلسفة ولذا فإنه من الخطأ أن ينظر إلى التشيع أو إلى التسنن بوصفهما نظامين معرفيين لا غير. ففي التشيع، كما في التسنن، بيان وعرفان وبرهان، إذا كان لنا أن نأخذ بمصطلحات الجابري، وليس العرفان حكراً على الشيعة من دون أهل السُنة).

الحقيقة الثانية: إن الشيعة رغم أنها كانت ترفض تعطيل القرآن والجمود على ظواهره، إلاّ أن موقفها هذا لم يكن يعني بحال من الأحوال أن لا قيمة لظواهر القرآن بشكل خاص ولظواهر النص الديني بشكل عام، وقد تبنى علماء الشيعة موقف الدفاع عن ظواهر القرآن وإثبات حجيتها، وذلك (أن النبي ﷺ لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده، وأنه كلم قومه بما ألفوه من طرائق التفهيم والتكلم وأنه أتى بالقرآن ليفهموا معانيه، وليتدبروا آياته فيأتمروا بأوامره، ويزدجروا بزواجره وقد تكرر في الآيات الكريمة ما يدل على ذلك)[١].

ويستدل «الخوئي» المرجع الديني المعاصر للشيعة (توفي سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م) على حجية ظواهر الكتاب الكريم، قائلاً: (ومما يدل على حجية ظواهر الكتاب وفهم العرب لمعانيه:

١ ـ أن القرآن نزل حجة على الرسالة، وأن النبي ﷺ قد تحدى البشر على أن يأتوا ولو بسورة من مثله، ومعنى هذا أن العرب كانت تفهم معاني القرآن من ظواهره، ولو كان القرآن من قبيل الألغاز لم تصح مطالبتهم بمعارضته، ولم يثبت لهم إعجازه، لأنهم ليسوا ممن يستطيعون فهمه وهذا ينافي الغرض من إنزال القرآن ودعوة البشر إلى الإيمان به.

٢ ـ الروايات المتظافرة الآمرة بالتمسك بالثقلين الذين تركهما النبي في المسلمين، فإن من البين أن معنى التمسك بالكتاب هو الأخذ به، والعمل بما يشتمل عليه، ولا معنى له سوى ذلك.

٣ ـ الروايات المتواترة التي أمرت بعرض الأخبار على الكتاب، وأن ما خالف الكتاب منها يضرب على الجدار، أو أنه باطل، أو أنه زخرف، أو أنه منهي عن قبوله، أو أن الأئمة لم تقله، وهذه الروايات صريحة في حجية ظواهر الكتاب، وأنه مما تفهمه عامة أهل اللسان العارفين بالفصيح من لغة العرب. ومن هذا القبيل الروايات التي أمرت بعروض الشروط على كتاب الله ورد ما خالفه منها.

٤ ـ استدلالات الأئمة عليهم السلام على جملة من الأحكام الشرعية وغيرها بالآيات القرآنية[١]، ثم أورد جملة من هذه الاستدلالات.

وفي مقام توضيح المراد من تفسير القرآن، يقول الخوئي: (التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والاستحسان، ولا على شيء لم يثبت أنه حجة من طريق العقل، أو من طريق الشرع، للنهي عن اتباع الظن، وحرمة اسناد شيء إلى الله بغير أذنه...)[٢].

---

(١) أبو القاسم الخوئي: البيان في تفسير القرآن، ص ٢٨١، إيران ـ قم، المطبعة العلمية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٤م.

(١) نفس المصدر، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٢١.

ويقول أيضاً: (ولا بد للمفسر من أن يتبع الظواهر التي يفهمها العربي الصحيح «فقد بينا لك حجية الظواهر» أو يتبع ما حكم به العقل الفطري الصحيح فإنه حجة من الداخل كما أن النبي حجة من الخارج، أو يتبع ما يثبت عن المعصومين عليهم السلام فإنهم المراجع في الدين، والذين أوصى النبي صلى الله عليه وآله بوجوب التمسك بهم، فقال: إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما أن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً. . .)[١].

وبالإضافة إلى تدليل علماء الشيعة على حجية ظواهر الكتاب العزيز فإنهم طرحوا مبحث حجية الظواهر بشكل عام في كتبهم الأصولية، وكتاباتهم في هذا المجال تشهد على مدى التطور الهائل الذي احرزه علم الأصول عند الشيعة، ومن أراد أن يستوضح رأي الشيعة في حجية الظواهر فعليه بمراجعة كتبهم ومؤلفاتهم الأصولية فإنها صريحة في إثبات ذلك[٢].

الحقيقة الثالثة: إننا لنستطيع أن نجزم بلا أي تردد بأن أئمة أهل البيت عليهم السلام كانوا أول من اعتنى بقضية «الباطن» واعتبرها مسألة في غاية الخطورة يهدد التعامل الخاطىء معها بتضييع جوهر الإسلام وتحويله إمّا إلى عقيدة ظاهرية جامدة، وإمّا إلى رؤية باطنية متحللة، وهذا ما يمكننا أدراكه من خلال استعراض المواقف التالية لأئمة أهل البيت عليهم السلام.

١ ـ موقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام من المجادلة بالقرآن حينما بعث ابن عباس لمحاججة الخوارج، إذ يقول له: (لا تخاصمهم بالقرآن، فإن القرآن حمال ذو وجوه تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسُنة، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً)[٣].

وهذا الأمر لا يعني أن أمير المؤمنين عليه السلام كان يريد أن يبعد القرآن عن مهمة الاستنجاد به في مواجهة الأفكار الضالة ورد الدعاوى الباطلة، وكيف يريد ذلك وهو الذي يقول عن القرآن في خطبة له: (وبرهاناً لمن تكلم به، وشاهداً لمن خاصم به، وفلجاً لمن حاج به)[١]، وإنما كان علي عليه السلام يعتقد أن الطرف المقابل لا يمكنه أن يدخل في حوار منتج من خلال القرآن لأنه يعتقد في نفسه القدرة على فهم القرآن وإدراك معانيه، مع أن واقعه يدل بكل وضوح على مخالفته لهذا القرآن علماً وعملاً، ولذا يقول عليه السلام في كلام له: (ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتى تعرفوا الذي نقضه، ولن تمسكوا به حتى تعرفوا الذي نبذه)[٢].

فالمشكلة كانت تكمن إذن في عدم قدرة كل شخص على النطق والتحدث باسم القرآن، وإن كانت مهمة التحدث باسم القرآن والنطق عنه مهمة لا بد منها كي لا يبقى القرآن معطلاً لا ينتفع به الناس، ولذا يقول عليه السلام: (هذا القرآن هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بد له من ترجمان، وإنما ينطق عنه الرجال)[٣].

٢ ـ موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام من تأويل القرآن وتفسيره بلا علم ولا دليل، وقد عرف ذلك بالتفسير بالرأي، وفي ذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: (من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر)[٤]، وفي حديث آخر يقول: (من فسر القرآن برأيه ان أصاب لم يوجد، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء)[٥].

ومما لا شك فيه أن استخراج الوجوه والتأويلات الباطنية ونسبتها إلى القرآن من دون دليل معتمد لا يخرج عن التفسير بالرأي.

٣ ـ موقف أئمة أهل البيت عليهم السلام من لزوم وجود

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.

(٢) انظر على سبيل المثال، محمد رضا المظفر: أصول الفقه، ج٣، الباب الخامس، حجية الظواهر. النجف، دار النعمان، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، الرسائل، رقم ٧٧.

(١) نفس المصدر، الخطب، رقم ١٩٨.

(٢) نفس المصدر، الخطب، رقم ١٤٧.

(٣) نفس المصدر، الخطب، رقم ١٢٥.

(٤) البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص ٣.

(٥) نفس المصدر، ص ١٩.

قيم على القرآن ينطق عنه ويفهم تأويله ويعي حقائقه ويدرك بواطنه، ولم يكن هذا القيم في اعتقاد الأئمة عليهم السلام الأهم أنفسهم باعتبارهم عدلاً للقرآن كما دل عليه حديث الثقلين المتواتر بين جميع المسلمين. وفي بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام نجد انه يبرر حربه للآخرين بالرغبة في الدفاع عن حقائق الإسلام التي طرأ عليها التأويل المنحرف، فيقول: (ولكنا إنما أصبحنا نقاتل إخواننا في الإسلام على ما دخل فيه من الزيغ والاعوجاج، والشبهة والتأويل)[1].

ومن خلال هذه المواقف استطاع أئمة أهل البيت عليهم السلام أن يحفظوا للقرآن موقعه الخاص في فكر وثقافة المسلم من دون أن يعطلوا دوره في الحياة من خلال الوقوف عند ظواهره فقط، ومن دون أن يجعلوه عرضة للتفسيرات الباطلة من خلال فتح باب القول بالباطن على مصراعيه لكل أحد.

الحقيقة الثالثة: قد يبرر البعض نسبة التشيع إلى الباطنية من خلال ما يوحيه التأمل في مقولاته العرفانية والفلسفية والتي كثيراً ما تتطابق مع التصورات الفلسفية التي شيدتها المذاهب الباطنية القديمة كالهرمسية والأفلاطونية المحدثة، وهذا ما يؤكده البعض بضرس قاطع حينما يكرر القول بأن الشيعة أول من تهرمس في الإسلام[2].

وتجذر هذه المقولة من خلال التأكيد على دور «هشام بن الحكم» المتكلم الشيعي المعروف في صياغة نظريات التشيع العقائدية والكلامية والفلسفية، وهو المعروف بتأثره بالفكر الهرمسي الباطني واقتباسه منه، وفي ذلك يقول الجابري: (أما المصدر الذي كان يغرف منه هشام بن الحكم فهو الأدبيات الهرمسية بالذات. والحق أن الفكر الشيعي إذا كان قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الأوائل فإنه بدأ يتهرمس منظومياً مع هشام بن

(١) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، الخطب، رقم ١٢٢.

(٢) نقد العقل العربي، ج١، ص ٢٠٠.

الحكم)[1] و(لقد نقل عنه مؤرخو الفرق آراء ونظريات ذات أصل هرمسي واضح، كما أشار بعضهم إلى تأثره بالديصانية وأخذه عنها، والديصانية فرقة غنوصية معروفة تنسب إلى ديصان، أو برديصان، الذي ظهر في القرن الثالث الميلادي بمذهب عرفاني كان عبارة عن أمشاج من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية الجديدة والرواقية المتأخرة، وبالتالي يلتقي مع الهرمسية في مجمل فلسفتها الانتقائية. ولا بد من الإشارة إلى جانب ذلك كله إلى ما هو معروف من رواج الموروث الهرمسي في حاشية جعفر الصادق نفسه الذي ينسب إليه أنه كان على علم بالكيمياء وعلوم الأسرار وأن جابر بن حيان تتلمذ عليه)[2].

ومن هذه الفكرة انطلق الجابري لا ليوازي بين التشيع والهرمسية فحسب، بل ليوازي ـ وبكل صلافة ـ بين التشيع والمانوية[3]، تلك العقيدة الفاسدة التي يقول عنها الجابري نفسه: (بالفعل لقد روجت المانوية، داخل المجتمع الإسلامي، لعقيدة تتعارض تماماً مع الإسلام ديناً ودولة. لقد روجت لعقيدة تقول بأن العالم نشأ من امتزاج النور بالظلمة وهما معاً قديمان، وهذا يمس مساً جوهرياً بمبدأين أساسيين في العقيدة الإسلامية: وحدة الخالق من جهة والخلق من عدم من جهة ثانية. ومن ناحية اخرى ركزت المانوية على أن الخلاص(= تخليص النور من الظلمة= انقاذ البشرية من الشرور والآلام) إنما يكون بـ«التطهير» الذي طريقه الزهد في الدنيا وقمع الشهوات، وهدفه الاتصال بالله مباشرة. وفي هذا إنكار للنبوة، أو على الأقل استغناء عنها)[4].

وأمام هذه الدعوى التي تقايس بين التشيع وبين الباطنية بمختلف تياراتها واتجاهاتها على أساس مبدء

(١) نفس المصدر، ص ٢٢٨.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص ٣٢٧.

(٣) انظر: نقد العقل العربي، ج٢، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٤) نفس المصدر، ج١، ص ١٥٠.

المماثلة والتشابه بين الاثنين في الرؤية الفلسفية والعرفانية، لا نجد بداً من تسجيل الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: اننا حينما نريد تقييم الأفكار والمعتقدات علينا أن لا ننغلق على ذواتنا، وأن لا ننطلق في رفض أو قبول الفكرة على أساس التصنيفات العقيمة التي نؤمن بها مسبقاً، والتي تدرج الفكرة بلا تأمل فيها ضمن هذه الفئة من الأفكار أو تلك لمجرد كونها تلتقي مع الفئة المدرجة في ضمنها في بعض ألفاظها أو تعبيراتها أو أفكارها أو لكونها تعالج موضوعاً واحداً. ومن هنا هل يحق لنا أن ندرج التشيع بكل متبنياته العقائدية والسياسية والفقهية و . . . و . . . ضمن هذه المقولة الباطنية أو تلك لأنه يلتقي معها في موضوع واحد تمت معالجته وإبداء الرأي فيه من كلا الطرفين؟ أو لأنه يتفق مع تلك المقولة الباطنية في قليل أو كثير من أفكارها؟ وهل يصح لنا أن ندعي بأن التشيع يصدر عن الهرمسية أو الأفلاطونية أو المانوية لأنه استخدم بعض الألفاظ والتعبيرات التي استخدمتها هذه المذاهب ؟

إذا كان يصح للجابري أن يوازي بين الرؤية الهرمسية للعالم وبين ما قيل عن بعض من قالوا عن رؤية شيعية تتحدث عن بدء خلق الرسول والأئمة عليهم السلام لمجرد كون الرؤيتين تتحدثان عن بداية الخليقة وأن مبدأها النور[١]، وهو ما يصحح له القول بصدور الثانية عن الأولى، فإن ذلك يبرر لكل باحث عقيم التفكير أن يدعي أن كل تراثنا الإسلامي الذي يتحدث عن «فكرة النور» هو تراث هرمسي، بما في ذلك القرآن الكريم الذي يورد لفظ «النور» ومشتقاته في أكثر من خمسين آية من آياته البينات، وأهمها آية النور وهي قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور ٣٥).

وأيضاً سيكون من اللازم علينا أن نقول إن ايحاءات هذه الآية الكريمة لابن سينا في رسالته «في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم»[١]، وللغزالي في «مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار»[٢] هي بفعل التأثر بالموروث الهرمسي القديم لأن مدار البحث فيهما عن حقيقة النور انطلاقاً من فهم آية النور المتقدمة.

وينبغي لنا أيضاً ـ على ضوء هذا المنطق ـ أن نلغي كل أصالة لفلسفة الاشراق السهروردية بإرجاعها إلى فكرة الأنوار في الديانة الزرداشتية كما سعى إلى ذلك «هنري كوربان» في كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»[٣]، مع (أن آية النور ومحاولات تفسيرها وتطبيقها على مقولات الفيض والإفاضة والعلية سبقت شيخ الاشراق بوقت طويل، ولذا فلا معنى لربط «فلسفة الاشراق» عند السهرودي بأفكار الزرادشتية في النور والنار)[٤].

الملاحظة الثانية: إذا كانت الرؤية الهرمسية أو غيرها من الرؤى الباطنية تفيض في الحديث عن بداية الخليقة وكيفية خلق السموات والأرض، ونظام الكواكب والنجوم والأفلاك وتأثيراتها المتبادلة، فإننا نجد أن هذه القضية كانت الشغل الشاغل لكل

---

(١) انظر فيما يخص الرؤية الهرمسية، نقد العقل العربي، ج٢، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٨، وانظر فيما يخص الرؤية الشيعية، نفس المصدر، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

---

(١) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق: حسن عاصي، الرسالة السادسة، ص ٩٨ ـ ١٠٠، بيروت، دار قابس، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

(٢) انظر: الإمام الغزالي: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تحقيق عبد العزيز السيروان، بيروت، دار الإيمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الفصل السابع الذي تحدث فيه كوربان عن السهروردي وفلسفة النور.

(٤) انظر: مجلة كيهان انديشه (فارسية)، العدد ٤٧، مقالة بعنوان: گفتگوئى درباب حكمت اشراق.

المتفلسفين والباحثين في حقيقة الوجود، وإن اتسمت بعض الفلسفات القديمة والمتأخرة بالإغراق في البحث عن هذه الأمور ربما يكون له مبرراته الموضوعية من حيث أن الفترة الزمنية التي نشأت فيها تلك الفلسفات كان البحث عن هذه الأمور يشغل فيها ركناً أساسياً من أركان البحث الفلسفي، فلم يكن بالإمكان تجاوزها أو التقليل من شأنها، مع أننا نجد أن كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة تطفح بالحديث عن عالم الخلقة والنظام الذي يحكم هذا العالم، في الوقت الذي كانت هذه الكلمات قد أنشئَت في وقت متقدم عن ظهور الهرمسية وغيرها من المذاهب الباطنية وانتشارها في العالم الإسلامي.

ففي الخطبة الأولى من «نهج البلاغة» نجد حديثاً مستفيضاً عن خلق السماوات والأرض والملائكة وآدم حيث يقول: (أنشأ الخلق إنشاءً، وابتدأه ابتداءً، بلا روية أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها، ولاءم بين مختلفاتها، وغرّز غرائزها، وألزمها أشباحها، عالماً بها قبل ابتدائها، محيطاً بحدودها وانتهائها، عارفاً بقرائنها وأحنائها. ثم أنشأ سبحانه فتق الأجواء، وشق الأرجاء، وسكائك الهواء، فأجرى فيها ماءً متلاطماً تياره، متراكماً زخاره. حمله على متن الريح العاصفة، والزعزع القاصفة، فأمرها برده، وسلطها على شده، وقرنها إلى حده، الهواء من تحتها فتيق، والماء من فوقها دفيق، ثم أنشأ سبحانه ريحاً اعتقم مهبها، وأدام مربها، وأعصف مجراها، وأبعد منشأها، فأمر بتصفيق الماء الزخار، وإثارة موج البحار، فمخضته مخض السقاء، وعصفت به عصفها بالفضاء، ترد أوله إلى آخره، وساجيه إلى مائره، حتى عب عبابه، ورمى بالزبد ركامه، فرفعه في هواء منفتق، وجو منفهق، فسوى منه سبع سموات، جعل سفلاهن موجاً مكفوفاً، وعلياهن سقفاً محفوظاً، وسمكاً مرفوعاً، بغير عمد يدعمها، ولا دسار ينظمها. ثم زينها بزينة الكواكب، وضياء الثواقب، وأجرى فيها سراجاً مستطيراً، وقمراً منيراً في فلك دائر، وسقف سائر. ورقيم مائر ...... الخ)[١].

فهل يا ترى نستطيع القول أن علياً عليه السلام كان يصدر في خطبته هذه وغيرها من خطبه التي اعتنت بشرح حقائق الوجود، من رؤية هرمسية غنوصية؟!

وفي هذا السياق يمكننا أيضاً أن نضع آراء جابر بن حيان تلميذ الإمام الصادق عليه السلام في الكيمياء وعلوم الطبيعة. ولو سلمنا أن جابراً تأثر بباطنية هرمس، فإنه أيضاً كان (فيلسوفاً يصطنع جدل الفلاسفة بالإضافة إلى كونه عالماً يؤسس علمه على مشاهدات وتجارب)[٢].

ولم يكن «هرمس» الأعلى إذ(هو يصرح بما يفيد أن مثله الأعلى من بين الفلاسفة الأقدمين هو سقراط، إذ يصفه بأنه: «أبو الفلاسفة وسيدها كلها» كما يقول عنه في موضع آخر: إنه مثال الإنسان المعتدل، مع تعريفه للشخص المعتدل بأنه هو الذي يستخرج الأشياء بطبعه، ويقع له العلم بالبديهة في أول وهلة)[٣].

ولم يقتصر إهتمام جابر على علم الكيمياء الذي كان يعد في وقته قريباً من علوم السحر والكهنة، بل لقد أبدى جابر آرائه في تسعة وثلاثين علماً كما يشير إلى ذلك الدكتور زكي نجيب محمود في دراسته عن جابر بن حيان[٤].

بل أن لجابر موقفاً من اللغة وعلاقتها بعالم الأشياء (وهو موقف جد شبيه بفرع من فروع المنطق الحديث الذي يأخذ به فتجنشتين وبرتراند رسل وغيرهما من فلاسفة التحليل في عصرنا الحاضر، ومؤداه أن كلمات اللغة هي ضرب من التصوير، بل أنها قد كانت تصويراً فعلياً في بعض الكتابات القديمة)[٥].

---

(١) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، الخطب، رقم ١.
(٢) زكي نجيب محمود: جابر بن حيان، ص ٢٣٣، مكتبة مصر.
(٣) نفس المصدر.
(٤) انظر: المصدر السابق ص ٩٠ ـ ١٠٤.
(٥) نفس المصدر، ص١١٢.

وبالنسبة إلي المانوية التي يقول عنها الجابري أنها والتشيع من طبيعة واحدة، وهي التي تقول بأن العالم نشأ من امتزاج النور والظلمة وهما قديمان فإن جابربن حيان يبطل هذا القول ولا يرى أن بالإمكان أن يكون هذا العالم مزيجاً من كونين قديمين لم يكن في الوجود سواهما، أو أنه حدث نتيجة امتزاج العناصر بعضها ببعض[1].

ولا أدري كيف يسمح باحث عاقل لنفسه وهو الذي يزعم أنه يتبنى «العقلانية» كمنهج ورؤية في كل أفكاره، أن يماثل بين عقيدة تصطدم أفكارها بمبدأين أساسيين في العقيدة الإسلامية وهما: وحدة الخالق من جهة والخلق من عدم من جهة اخرى[2]، وبين التشيع القائم على التوحيد الخالص لله، واثبات نقيض هاتين المقولتين تماماً، وقد روى في «الكافي» عن محمدبن زيد قال: جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى علي: الحمد لله فاطر الأشياء إنشاء، ومبتدعها إبتداعاً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداع، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لإظهار حكمته وحقيقة ربوبيته لا تضبطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأبصار ولا يحيط به مقدار، عجزت دونه العبارة وكلت دونه الأبصار وضل فيه تصاريف الصفات، احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية ووصف بغير صورة ونعت بغير جسم، لا إله إلاّ الله الكبير المتعال[3].

وروى في «الكافي» أيضاً عن الإمام الصادق عليه السلام في حواره مع الزنديق الذي يقول بالاثنين ـ أي أن المبدأ الأول الموجود بذاته اثنان ـ أنه قال في رده: لا يخلو قولك: إنهما إثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا

(١) انظر: رأي جابر بن حيان مفصلاً في هذه القضية في المصدر السابق، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٨.

(٢) انظر: نقد العقل العربي، ج١، ص ١٥٠.

(٣) أصول الكافي، ج١، ص ١٠٥.

ضعيفين أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني، فإن قلت: إنهما إثنان، لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة، فلما رأينا الخلق منتظماً، والفلك جارياً، والتدبير واحداً، والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد. ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى يكون بينهم فرجة فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة...[1].

وأمّا محاولة انكسار النبوة أو الاستغناء عنها التي يعتبرها الجابري من النتائج الخطيرة المترتبة على فكرة المانوية في التطهير وتخليص النور من الظلمة من خلال الزهد في الدنيا وقمع الشهوات[2]، فلا نعتقد أن جاهلاً يمكن أن يرى أنها والتشيع يمكن أن يكونا من طبيعة واحدة فضلاً عن أي عالم، وذلك لأن من الواضح أن أية فرقة في الإسلام لم تؤكد على ضرورة الوحي والنبوة وعدم استغناء الإنسان عنهما كما أكدته الرؤية الشيعية التي تفردت بالقول بلزوم نصب الإمام عمَلاً وشرعاً، وذلك لأن الإمام يكمل دور النبي لئلا تنقطع الحجج بين الله تعالى وعباده، وكما يقول الإمام علي عليه السلام: (اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله وبيناته)[3]. وإن كانت الشيعة لا تقول بأن الإمام صاحب شريعة، ولا تزعم إنه يوحي إليه كما يوحي للنبي، وإنما هو على شريعة النبي وتابع له.

(١) نفس المصدر، ص ٨ ـ ٨١.

(٢) نقد العقل العربي، ج١، ص ١٥٠.

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، الرسائل، رقم ١٤٧.

الملاحظة الثالثة: وهي تتعلق بهرمسية هشام بن الحكم الذي يزعم الجابري أن الفكر الشيعي تهرمس منظومياً على يديه[١]، وأن مؤرخي الفرق نقلوا عنه آراء ونظريات ذات أصل هرمسي واضح، وأنه تأثر بالديصانية وأخذ عنها[٢].

وما نريد قوله حول هذه الدعوى:

أولاً: أن كثيراً مما نسب إلى هشام بن الحكم مشكوك في صحته، وذلك (لأن خصوم الشيعة قد جعلوا منه الثغر الذي حاربوا منه الشيعة، كل ما أمكنهم من الطعن والذم والتجريح، والتحامل وسوء القول، ونسبوا إليه الآراء المتناقضه. . . .

ثانياً: أن ميل هشام إلى الهرمسية كرؤية فلسفية وأخذه عنها لا يتوافق مع ما ذكر من (أن هشام بن الحكم لم يكن موالياً للآراء الفلسفية ـ وخاصة اليونانية منها ـ التي كانت قد وفدت حديثاً يومذاك إلى الرقعة الإسلامية، واستأثرت باهتمام كبير من قبل ذوي الشأن والسلطنة، خاصة البرامكة وبعدهم المأمون الخليفة العباسي. فإن المترجمين لهشام يذكرون: أن حب يحيى البرمكي لهشام، وإيواءه إياه وحمايته له لم يدوما له، لأن «يحيى ابن خالد البرمكي كان قد وجد على هشام بن الحكم شيئاً، من طعنه على الفلاسفة . .»

ويقولون أنه أحد الأسباب التي دعت البرمكي إلى أن يغري الخليفة هارون الرشيد بهشام.

ولهشام: «كتاب الرد على ارسطاليس في التوحيد».

ثالثاً: أننا لو سلمنا تأثر هشام بن الحكم بالهرمسية وأخذه عنها أو عن أي فكر آخر سواء كان الديصانية أو الجهمية كما نسب إليه أم غيرهما من أفكار ومذاهب عصره، فإن ذلك لا يعطي لهشام الدور الأول والأساس في صياغة الفكر الشيعي، وذلك لأنه من غير المعلوم أن

(١) نقد العقل العربي، ج١، ص ٢٢٨.

(٢) نفس المصدر، ج٢، ص ٣٢٧.

هشاماً قد بقي على آرائه في التجسيم والجبر كما أدعي في حقه[١]، بل من المقطوع به أنه قد غير آرائه المتقدمة وتبرأ منها على فرض صحة نسبتها إليه، والذي يدل على ذلك ما تنقله المصادر الشيعية من آراء هشام في العقيدة، وهي بعيدة كل البعد عن القول بالتجسيم والجبر ومنافية لهما، وإذا صحت نسبة القول بالتجسيم والجبر إلى هشام فلربما كان ذلك في بداية شبابه وقبل تعرفه على الإمام الصادق عليه السلام واستكمال نضجه الفكري والعقيدي على يديه، كما يذهب إلى ذلك بعض المحققين[٢]. أضف إلى ذلك أن الشهرستاني في «الملل والنحل» يقول عن هشام: (وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول لا يجوز أن يغفل عن الزاماته على المعتزلة، فإن الرجل وراء ما يلزمه على الخصم، ودون ما يظهره من التشبيه، وذلك أنه ألزم العلاف، فقال: إنك تقول الباري عالم بعلمه وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنه عالم بعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالماً لا كالعالمين فلم لا تقول هو جسم لا كالأجسام، وصورة لا كالصور، وله قدر كالأقدار، إلى غير ذلك)[٣]، وهذا يدل على أن هشاماً كان يستخدم بعض الألفاظ على سبيل المجادلة وإلزام الخصم لا حقيقة واعتقاداً.

ومهما يكن من أمر (فلو كانت هذه الآراء ثابتة لهشام لذكرها في كتبه، ولحكاها المترجمون له من الشيعة، وهم الذين ورثوا علمه وقرأوا كتبه التي لم تصل إلينا ولا واحد منها ـ ولجاءت الإشارة إليها في روايات الشيعة كما جاء ذكر بعض آرائه في أحاديثهم . . .

يضاف إلى هذا: أن ما حكاه الخصوم من آراء

(١) انظر: نفس المصدر: ص ١٨٢ ـ ١٨٥.

(٢) انظر: محمد باقر المجلسي: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج٢، ص ٥، إيران ـ طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

(٣) الملل والنحل، ج٢، ص ٣١١.

هشام انما ذكروا أنه قالها عند المناظرة والجدل مع خصومه، ولم ينسبوا ولا واحداً منها إلى كتاب من كتبه، فلو كان هؤلاء الخصوم قد عثروا على منها في احد كتبه لنسبوه إلى الكتاب نفسه)[١].

رابعاً: إنه مما ينبغي أن يتوجه إليه الباحث في أفكار الشيعة ومعتقداتهم هو أن الممثل الحقيقي للإسلام في نظر التشيع هو الإمام، فتصحيح عقيدة ما أو تخطأتها إنما يتم بلحاظ موقف الإمام منها، وتراث الشيعة يشهد بكل وضوح أن الدور الأساس لصياغة الفكر الشيعي في مختلف جوانبه ـ والتي أهمها الجانب العقيدي ـ قد اضطلع به أئمة أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم مصداق العترة الطاهرة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، وجعلهم رسول الله صلى الله عليه وآله عدلاء القرآن بمقتضى حديث الثقلين الذي لا يسع أي مسلم إنكاره أو التشكيك في صحته وصدوره عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وإذا تبين هذا.. فإن ادعاء تأثر هشام بن الحكم بالديصانية على فرض صحته لا يمكن أن يكون ذا أثر في تشكيل المعتقد الشيعي في ظل رفض الأئمة عليهم السلام لأفكار الديصانية، ووقوفهم منها الموقف السلبي، وهذا ما ترشدنا إليه الرواية التالية عن الإمام الصادق عليه السلام والتي يظهر فيها عدم توافق هشام بن الحكم مع الديصانية في أفكارهم، ففي «الكافي» عن محمد بن اسحاق قال: إن عبدالله الديصاني سأل هشام بن الحكم، فقال له: ألك رب؟ فقال: بلى، قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر، قال: يقدر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا؟ قال هشام: النظرة ـ أي المهلة ـ فقال له: قد أنظرتك حولاً، ثم خرج عنه فركب هشام إلى أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له: فقال له: يا ابن رسول الله أتاني عبدالله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها إلاّ على الله وعليك، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: عماذا سألك؟ فقال: قال لي: كيت وكيت، فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال: خمس، قال: أيها أصغر؟ قال: الناظر، قال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها، فقال له: فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى، فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وبوادي وجبالاً وأنهاراً. فقال له أبو عبدالله عليه السلام: إن الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لا تصغر الدنيا ولا تكبر البيضة[١]، فأكب هشام عليه وقبل يديه ورأسه ورجليه، وقال: حسبي يا ابن رسول الله، وانصرف إلى منزله، وغدا عليه الديصاني فقال له: يا هشام إني جئتك مسلّماً ولم أجئك متقاضياً للجواب، فقال له هشام: إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب، فخرج الديصاني عنه حتى أتى باب أبي عبدالله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له، فلما قعد قال له: يا جعفر بن محمد دلني على معبودي؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه ولم يخبره باسمه، فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك؟ قال: لو كنت قلت له: عبدالله كان يقول: من هذا الذي أنت له عبد، فقالوا له: عد إليه وقل له: يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك: فرجع إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دلني على معبودي ولا تسألني عن اسمي. فقال له أبو عبدالله عليه السلام: اجلس، وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها، فقال له أبو

(١) مجلة تراثنا، ص ١٨٩.

(١) هذا الجواب من الإمام على سبيل الجدل وإلزام الخصم، وقد قال صدر المتألهين في شرح هذا الحديث: فالجواب بالحقيقة عن مسألة الديصاني. ان يقال: إن الذي سألت من إدخال الدنيا مع بقاء عظمها في البيضة مع بقاء صغرها أمر محال، والمحال غير مقدور عليه إذ لا ذات له ولا شيئية إلاّ أنه عليه السلام عدل عنه إلى ما ذكر، لقصور الافهام العامية عن إدراك ذلك الوجه فالذي أفاده عليه السلام وجه اقناعي مبناة على المقدمة المشهورة لدى الجمهور: إن الرؤية بدخول المرئيات في العضو البصري، فاكتفى في الجواب بهذا القدر لقبول الخصم وتسليمه إياه.
انظر: صدر الدين الشيرازي: شرح أصول الكافي، ج٣، ص ٢٩، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ. ش/١٩٩١م.

عبدالله عليه السلام: ناولني يا غلام البيضة، فناوله إياها، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضة ذائبة فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهبة المائعة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها، ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها، لا يدرى للذكر خلقت أم للأنثى، تنغلق عن مثل ألوان الطواويس، أترى لها مدبراً؟ قال: فأطرق ملياً ثم قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأنك إمام وحجة من الله على خلقه وأنا تائب مما كنت فيه[1].

خلاصة مهمة:

بعد هذا البحث الطويل والمضني في علاقة التشيع بوجه عام والتشيع الروحي بوجه خاص بالعرفان والتصوف والباطنية على مستوى المصطلح وعلى مستوى المضمون، نستطيع القول أن التشيع وإن كان يلتقي ويتقاطع مع هذه الثلاثة في بعض أفكارها وتصوراتها، إلاّ أنه يبقى منظومة فكرية مستقلة لها خصوصياتها ومميزاتها، ومن الخطأ أن تختزل هذه المنظومة الفكرية في العرفان أو التصوف أو الباطنية، وإن كان كل واحد من هذه الثلاثة قد يمثل وجهاً أو بعداً من وجوه وأبعاد هذه المنظومة المتكاملة ولكن ضمن مسايرته للأصول الأساسية والمتبنيات الرئيسية للتشيع.

واتضح من خلال البحث أننا نرجح استخدام مصطلح «العرفان» للدلالة على الجنبة الروحية في التشيع بشقيها النظري والعملي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن للعرفان الشيعي ـ وهو المصطلح الذي ربما كان أكثر استخداماً في بحثنا هذا ـ خصوصياته التي تميزه عن أي عرفان آخر وترفض دمجه بكل تفاصيله ومنطلقاته ضمن هذه الرؤية العرفانية أو تلك، وإن التقى معها في قليل أو كثير من أفكارها.

سيد كامل الهاشمي

من التصوف بين الشيعة[1]

بوفاة الملك الايلخاني أبو سعيد (٧١٧ ـ ٧٣٦ = ١٣١٧ ـ ١٣٣٥) انفرط عقد الدولة الايلخانية التي كانت تسيطر على جميه أنحاء إيران.

ولم تتوحد إيران بعد ذلك حتى قيام الدولة الصفوية، باستثناء فترات محدودة في حكم تيمورلنك المتوفى سنة (٨٠٧ = ١٤٠٥م) الذي توحدت إيران في عهده، وكذلك ابنه شاهرخ (٨٠٧ ـ ٨٥٠ = ١٤٠٥ ـ ١٤٤٧).

كانت تقوم في إيران دويلات مستقل بعضها عن البعض الآخر، وفي هذه الفترة المضطربة من تاريخ إيران التي فقدت فيها وجود دولة مركزية قوية، كانت كل مقاطعة من البلاد في يد سلالة من الحكام المحليين، كاالالخانية الصغيرة والتيمورية المتأخرة، والجلائرية، وسلالات قرة قوينلو وآق قوينلو التي ظهرت على أساس اتحاد أو وحدة بين القبائل التركمانية. وإن تقطّع إيران سياسياً وانقسامها الى مقاطعات مختلفة أوجد جواً اكثر ملائمة لنشاطات النهضات المختلفة.

ان اغلب هذه النهضات كانت شيعية أو تأثرت بالعقائد والأفكار الشيعية. هذا الجو السياسي كان السبب في حركة الشيعة نحو التقدم حيث كانوا قد استردوا حيويتهم بعد عصر المغول وفي هذا العصر الذي كان فيه بعض الحكام المحليين في منافسة دائمة بعضهم مع البعض الآخر كانوا لأسباب سياسية يدافعون عن المذهب الشيعي وعلى أي تقدير فإن الإسماعيليين النزاريين وبعض الحركات المنتسبة للشيعة كالسربداريين وبعض المغالين امثال الحروفية والنقطوية

(١) أصول الكافي، ج٢، ص ٧٩ ـ ٨٠.

(١) آراء للدكتور فرهاد دفتري.

والمشعشعة وبعض الفرق الصوفية وجدت الآن فرصتها ومجالها لتجديد تنظيماتها وتكتلها طوال القرنين الثامن والتاسع (الرابع عشر والخامس عشر) رغم انها كانت بين حين وآخر تلاقي التعذيب والإيذاء من قبل الحكام المحليين.

في غضون ذلك فان الانحيازات والرغبات الشيعية التي كانت في نمو وانتشار منذ القرن السابع (الثالث عشر) في إيران، مهدت الطريق وسهلت الأوضاع والأحوال الدينية في البلاد لفعاليات ونشاطات الإسماعيليين النزاريين والحركات الشيعية السرية أو الحركات المتطرفة.

وبعد وفاة تيمور كان الناس يدعمون هذه الحركات التي كانت ذات نزعات شيعية وصوفية في المجالين الفكري والاجتماعي.

وبفضل اجراءات زعماء الطريقة الصوفية فان التشيع اصبح في أوائل القرن العاشر (السادس عشر) عندما جلس الحكام الصفويون على عرش الملوكية في إيران ـ أصبح التشيع المذهب الرسمي في ايران. والفرق الصوفية التي تأسست في إيران بعد المغول كانت لفترة من الزمن، باقية على المذهب السني الشافعي.

وفي الوقت نفسه كانوا من المتفانين بحب علي وبحب أهل البيت عليهم السلام، وكانوا يعتبرون علياً عليه السلام شيخ طريقتهم. وبمرور الزمان اعلنت بعض هذه الفرق الصوفية أنها شيعية ففي مثل هذا الجو المشحون بالولاء والاخلاص لعلي عليه السلام الذي كان سارياً في البداية بين بعض الفرق الصوفية وبعض الحركات الأخرى سرعان توسع أكثر فأكثر، ونتيجة لذلك بدأ تفوق العناصر الشيعية على غيرها. وفي القرن التاسع (الخامس عشر) ظهرت في إيران الأغلبية في اتباع المذهب الشيعي، في حين كانت هذه الأغلبية من قبل على المذهب السني. ، في مثل هذه الحالة استعدت إيران لقبول المذهب الشيعي مذهباً رسمياً في العصر الصفوي. ومن الفرق الصوفية التي لعبت دوراً متقدماً في إزالة الفاصلة بين أبناء السنّة وأبناء الشيعة.

وكانت السبب في اشاعة التشيع في إيران، نذكر الطريقة النوربخشية والطريقة النعمة اللهية. إن هاتين الطريقتين وكذلك السلالة الصفوية التي كانت قد لعبت دوراً سياسياً مباشراً واكثر فعالية في اقامة دولة شيعية في إيران إن هاتين الطريقتين اصبحتا في النهاية طريقتين صوفيتين شيعيتين ومؤسس الطريقة النوربخشية هو محمد بن عبد الله الملقب بنور بخش الذي ولد في سنة ٧٩/ ١٣٩٣ في مدينة قائن في عائلة شيعية إمامية كانت قد هاجرت من البحرين الى قمتان. كان نوربخش في شبابه تابعاً للطريقة الكبروية وهي احدى اكبر الفرق الصوفية آنذاك في آسيا المركزية وشمال شرقي إيران وكانت قد أسست بواسطة الشيخ نجم الدين كبري (المتوفي سنة ١١٧/ ١٢٢٠) وكان علاء الدولة السمناني (المتوفي سنة ٧٣٦/ ١٣٣٦) الصوفي السني المعروف واحد كبار شيوخ الكبروية، كان قد أكّد من قبل على مكانة علي بن أبي طالب عليه السلام الخاصة لدى الفرق الصوفية وكان قد اعتبره افضل الخلفاء الراشدين وسابقاً لهم غير أن الذي أدخل الاخلاص والوفاء لعلي عليه السلام كما ادخل الأفكار والعقائد الشيعية الأخرى في الفرقة الكبروية هو الشيخ اسحاق الختلاني احد مشايخ الكبروية. وكانت له نشاطات سياسية ايضاً وقام بانتفاضة فاشلة على التيموريين. وقد قتله مع بعض انصاره حوالى سنة ٨٢٦/ ١٤٢٣ بعض حكام شاهرخ التيموري. وكان الختلاني قد عين محمد نوربخش نائبه وخليفته. ومنحه لقب المهدي. وقد وافقت اغلبية الكبرويين على رئاسة نوربخش واتخذ قطباً وخليفة عليهم، فاشتهروا وعرفوا بالنوربخشية على ان عدداً قليلاً انحاز الى عبد الله برزش آبادي المهدي وسموا فيما بعد بالذهبية. اعلن نوربخش انه تابع للمذهب الشيعي وحاول في تعاليمه دمج الشيعة والسنّة على الأسلوب الصوفي. وكان لفترة من الزمن تنسب اليه المهدوية بسبب افكاره وعقائده الشيعية والشعبية كانت قد كسبتها طريقة نوربخش الصوفية، وقد اعتقل عدة

مرات من قبل شاهرخ وأبعد وفي احدى هذه المرات وكان ذلك في عام ٨٤٠/ ١٤٣٦ ارغموه في مدينة هرات وبين جموع غفيرة من الاهالي على ان ينكر افكاره وعقائده[١].

توفي نوربخش في سنة ٨٦٩/ ١٤٦٤ في مدينة الري الذي كان يقضي آخر سنوات حياته فيها. تألقت وازدهرت النوربخشية بصفتها طريقة صوفية شيعية كاملة بزعامة الشاه قاسم فيض بخش (المتوفي سنة ٩١٧/ ١٥١١م) ابن نوربخش وخليفة وبقية مشايخ هذه الطريقة، في العصر الصفوي. وكان شمس الدين اللاهيجي مؤلف اشهر شرح. على كتاب (گلشن راز) الذي توفي سنة ٩١٢ هجرية ـ كان يتزعم فرعاً من النوربخشية في شيراز نيابة عن نوربخش نفسه. والعالم الشيعي المعروف نور الله الشوشتري الذي كان قد وصل الى الهند وقتل هناك في سنة ١٠١٩/ ١٦١٠ كان من الذين اعتنقوا الطريقة النوربخشية[٢].

ولم تتمكن النوربخشية ان تستمر في حياتها في العصر الصفوي بصفتها طريقة صوفية متحدة في إيران الا ان تعاليمها وتقاليدها العرفانية استمرت لفترة من الزمن. ومن جهة أخرى فان الطريقة الذهبية بصفتها احدى الفرق الصوفية الصغيرة في إيران مازالت باقية الى يومنا هذا واهم مراكزها هي مدينتي شيراز وطهران.

وقد لعبت النعمة اللهية دوراً حيوياً فعالاً في اشاعة الاخلاص والوفاء لعلي عليه السلام واشاعة الشعور الشيعي في إيران قبل العصر الصفوي، رغماً عن ان هذه الطريقة كانت الى ما بعد مجيء الصفوية باقية على المذهب السني. وقد ازدهرت هذه الطريقة الى حياة مؤسسها الشاه نعمة الله ولي. وانتمى اليها طوال القرن التاسع (الخامس عشر) الكثير من سكان مختلف مناطق إيران منها يزد وكرمان وفارس وخراسان وازدهرت في نفس الوقت في القارة الهندية ايضاً. وكانت هناك تحظى بدعم الحكام البهمنيين في الدكن. ومنذ القرن الثامن (الرابع عشر) اضيفت كلمة شاه الى قبل أو وبعد كلمة علي أو ولي بعد اسماء مشايخ الصوفية وزعمائها واوليائها. وكان هذا بسبب وفائهم وولائهم لعلي عليه السلام وقبول ولايته، وبصفته شيخاً ومرشداً لهم. ولهذا السبب فان نور الدين نعمة الله بن عبد الله كان يسمى عادة الشاه نعمة الله ولي وكان الشاه نعمة الله كاتباً بارعاً في المواضيع العرفانية وشاعراً مجيداً والطريقة النعمة اللهية مأخوذة من اسمه. كان نسبه العلوي الفاطمي يمتد الى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وربما لهذا السبب تعتبره بعض الأوساط الإسماعيلية في مذهبهم. وان نزاريي آسيا المركزية يحتفظون ببعض مؤلفاته خاصة شرحه على إحدى

---

(١) يقول حسن الأمين: إن هنا غموضاً يلف المواقف الحقيقية سواء منها ما يتعلق بمحمد نور بخش وعقيدته، أو ما يتعلق بشاهرخ. فكيف تنسب المهدوية لمحمد نور بخش وهو شيعي. الا اذا كان مصدر هذه النسبة هم اعداؤه الذين يرمون من وراء ذلك الى تشويه سمعته عند الشيعة. وربما كان في ما ورد في الكلام المتقدم من ان هذه النسبة اليه انما كانت (بسبب أفكاره وعقائده الشيعية والشعبية) ـ ربما كان في ذلك شيء من الايضاح للأمر. وذلك ان الناسبين اليه ذلك إنما يريدون تشويه سمعته عند غير الشيعة، لأن الشيعة يقولون بالمهدوية فنسب اليه غير الشيعة ادعاء المهدوية.

وهنا شيء آخر، وهو ما يتعلق بشاهرخ، فهو ذو نزعة شيعية، فلماذا يعتقد محمد نور بخش، وما هي الأفكار والعقائد التي أرغم. محمد نور بخش على إنكارها؟

هي ولا شك ما يعترف به الصوفية انفسهم من الغلو الذي لا يقره التشيع، كما سنرى فيما كتبه الشيخ سلطان حسين تابنده رضا علي شاه الجنابذي وهو يدافع عن عقائد الصوفية. وكذلك سنرى فيما قاله الدكتور فرهاد نفسه عن امتزاج الصوفية بالنزارية مما الحق بالصوفية الشيعية ما ألحق حتى غدت مستنكرة عند الشيعة انفسهم.

(٢) يقول حسن الأمين: ان نسبة الأخذ بالطريقة النوربخشية الى الشهيد نور الله الشوشتري لا يمكن التسليم بها ونحن نرى ما احيطت به هذه الطريقة من الأقاويل وما نسب اليها من الأفكار، فضلاً عما يعترف به رجالها أنفسهم مما لا يقره التشيع، فلا يمكن ان ننسب الشهيد الشوشتري اليها، فنقاء عقيدة الشوشتري وصفاؤها فوق ان تلحق بهما الشبهات.

قصائد الشاعر ناصر خسرو. وان هذا الأمر يوضح لنا لماذا اختار الأئمة الإسماعيليون النزاريون هذه الطريقة الخاصة للاعراب عن تضامنهم مع الصوفية. ولد الشاه نعمة الله في سنة ٧٣١/ ١٣٣٠ في مدينة حلب. كان ابوه عبد الله عربياً وأمه من اهالي مقاطعة فارس. انحاز الى الصوفية والعرفان منذ بدايته وقام بالتفحص للحصول على مرشد ودليل كامل وسافر من مدينة الى أخرى وخدم الكثير من المشايخ ويقال انه أخيراً وجد غايته ومرشده المطلوب في نفس عبد الله اليافعي (المتوفي سنة ٧٦٨ = ١٣٦٧) مؤسس الطريقة اليافعية من فروع الطريقة القادرية. وبعد أن امضى الشاه نعمة الله عدة سنوات مع اليافعي في مكة المكرمة بدأ بالسفر والسياحة وهو العمل المتعارف عليه بين الصوفية في عصر من عصور حياتهم. سافر الى مصر ثم منها الى آذربيجان ويحتمل ان يكون قد اجتمع هناك مع قاسم الأنوار. ثم توجه نحو ديار ما وراء النهر واقام هناك بالقرب من مدينة سمرقند. وبعد مدة طرده تيمور من ماوراء النهر.

وبعد ذلك تزوج في هرات حفيدة حسين أمير سادات وهو المشجع والمحرض على انشاء منظومة گلشن راز[1] بواسطة الشيخ محمود الشبستري. ومن زوجته هذه اصبح له ابنه الوحيد خليل الله الذي اصبح خلفاً لوالده والذي كان قد ولد بالقرب من مدينة كرمان. وبعد خراسان سافر الشاه نعمة الله الى كرمان وعاش بقية حياته هناك أو في ضواحيها. وقضى خمسة وعشرين سنة من آخر حياته في مدينة ماهان على مسافة اربعين كيلومتراً جنوب كرمان، قاعدة الطريقة النعمة اللهية. وكانت علاقات الشاه نعمة الله مع شاهرخ بن تيمور لاسيما بعد فتح كرمان على أيدي التيمورين في سنة ٨١٩/ ١٤١٦ علاقات ودية. وكان الشاه نعمة الله ولي قد أصبح الآن عارفاً مشهوراً ذا صيت بعيد. وكان له انصار كثيرون في جميع أنحاء إيران. وتوسعت طريقته حتى وصلت الى الهند. وكان احمد شاه الأول الملقب بـ (ولي) (٨٢٥ ـ ٨٣٩ ـ ١٤٢٢ ـ ١٤٣٦) حاكم الدكن البهمني الذي كان قد لقب بـ (ولي) وهو اللقب الذي منحه اياه الشاه نعمت الله قد يكون اعتنق المذهب الشيعي. وكان يعتبر نفسه من انصار الشاه نعمة الله وأصر أحمد شاه على الشاه نعمة الله على ان يسافر الى الهند ويجتمع به، الا ان الشاه نعمة الله رفض الدعوة بسبب الشيخوخة.

غير أنه ارسل حفيده نور الله الى الهند. وأقام هذا في الدكن وتزوج إحدى بنات الملك البهمني. وكان الشاه نعمة الله سني المذهب وبقيت طريقته في حياته في الظاهر على أسلوب ابناء السنّة بالرغم من انها تدريجياً أشبعت بالاخلاص والوفاء لعلي عليه السلام. ويعتقد أغلبية الصوفية حتى يومنا هذا ان الهيكل الداخلي لطريقة النعمة اللهية وكثيراً من الطرائق الأخرى بسبب كونها صوفية بعيدة عن الخلافات السنية الشيعية. إن اكبر هدية قدمها الشاه نعمة الله الى الصوفية هي تأسيس طريقته التى تحمل اسمه وقد توفي الشاه نعمة الله في كرمان في سنة ٨٣٤ (١٤٣١) عن عمر يناهز المائة عام، ودفن في مدينة ماهان. ولا تزال البناية الرئيسية لمقبرته مزاراً للصوفيين، وقد انشئت من الهدايا التي قدمها أحمد شاه بهمني وخلفه علاء الدين أحمد الثاني (٨٣٩ ـ ٨٦٢/ ١٤٣٦ ـ ١٤٥٨). عين الشاه نعمة الله

---

(١) منظومة گلشن راز الشعرية ألفها سعد الدين محمود الشبستري احد مشايخ شعراء الصوفية من أهالي آذربيجان. ولد في شبستر بالقرب من مدينة تبريز سنة ٦٨٦هـ (١٢٨٧م) وتوفي شاباً سنة ٧٢٠هـ (١٣٢٠ ـ ١٣٢١م) والمنظومة تتألف من ألف بيت من الشعر على غرار المثنوي. وهي على شكل كتيب صغير يحوي المصطلحات والتعابير الرمزية الصوفية، وهي من أقدم الكتب من نوعها. وقد كانت موضع اهتمام الأوساط الصوفية، لذلك شرحت شروحاً كثيرة، أهمها واشهرها شرح شمس الدين محمد يحيى اللاهجي شيخ الطريقة النوربخشية على ان الاسماعيليين النزاريين في إيران وآسيا المركزية يعتبرون گلشن راز من آثارهم الأدبية وان مؤلفاً نزارياً شرح قسماً من المنظومة باللغة الفارسية، وظل الشارح مجهولاً، وربما كان الشاه طاهر اشهر أئمة المحمد شاهية. وهذا الشرح شرح تأويلي لبعض ابيات المنظومة.

ابنه الوحيد برهان الدين خليل الله خلفاً له ورئيساً (قطباً) للطريقة النعمة اللهية. ولا يزال الصوفيون يطلقون مصطلح قطب على مرشدهم وزعيمهم الروحي. الى يومنا هذا.

قضى الشاه خليل الله بضع سنين في ماهان ثم سافر الى هرات حيث حل ضيفاً على شاهرخ ثم هاجر الى الدكن. وكان الشاه خليل الله قد واجه مشاكل عديدة في عصر التيموريين وكان يتوقع ان يخطى في الدكن بدعم الملوك البهمنيين بالنسبة لنفسه وعائلته وطريقته وترك الشاه خليل الله أحد ابنائه الأربعة وهو شمس الدين في مدينة ماهان للإشراف على شؤون ابناء الطريقة في إيران وأخذ معه الى الدكن اثنين من ابنائه وهما محب الدين حبيب الله وحبيب الدين محب الله الذي أصبح بعد وفاة والده خليل الله في ٨٦٠/ ١٤٥٦ القطب الثالث للطريقة النعمة اللهية وعرفت مقبرة الشاه خليل الله بالقرب من مدينة بيدر بالخليلية. ودفن فيما بعد بقية اعضاء أسرة الشاه نعمة الله في هذه المقبرة واعتنق الشاه حبيب الله الذي تزوج إحدى بنات أحمد شاه الثاني البهمني، المذهب الشيعي بصورة علنية. وكان ابناء واحفاد الشاه نعمة الله يعاملون معاملة حسنة وكانوا موضع احترام وتكريم في الدكن. وأقام اقطاب النعمة اللهية في الدكن مدة ثلاثة قرون.

انشأ اقطاب النعمة اللهية في بيدر زاوية (خانقاه) لهم كانت قاعدة الطريقة النعمة اللهية في الهند حتى أواخر القرن الثاني عشر/ الثامن عشر)، وفي هذا التاريخ كان منصب القطبية قد خرج من عائلة الشاه نعمة الله. على أن الطريقة النعمة اللهية قد استعادت حياتها في إيران بواسطة ممثلين كانوا قد اوفدوا من الدكن. وان الفرع الإيراني لهذه الطريقة التي اكتسبت بصورة متزايدة صفة كونها شيعية ساعد الشاه إسماعيل الصفوي لتسلم السلطة في إيران. وبعد فترة قصيرة من استقرار الدولة الصفوية، اعلنت النعمة اللهية بانها طريقة شيعية. وتزوج احفاد الشاه نعمة الله في إيران من الأسرة الصفوية وكسبوا من هذا الأمر أهمية كبيرة، وكانوا في الغالب ينصبون في مراكز حكومية في مدينة يزد وان الفرع الإيراني للطريقة النعمة اللهية، بقاعدتها ومقرها الجديد في مدينة (تفت) بالقرب من مدينة يزد كانت اكبر طريقة صوفية منتظمة في إيران في القرن العاشر/ السادس عشر). ولكن بعد هذا التاريخ فقدت اهميتها واعتبارها بسبب سياسات الصوفيين المعارضة، وهو نفس المصير الذي واجهته جميع الفرق الصوفية الأخرى في إيران.

اعيد تنظيم الطريقة النعمة اللهية بواسطة شيخها وقطبها الرابع والثلاثين رضا علي شاه الدكني (المتوفي سنة ١٢١٤/ ١٧٩٩) الذي كان يقيم كأسلافه في الدكن. ان انصار النعمة اللهية في إيران الذين كانوا قد ابتعدوا عن مرشدهم ودليلهم الروحي كانوا يطالبون من قطبهم في الهند إرسال مندوب معتمد من جانبه اليهم. كان رضا علي شاه. شيخاً لهذه الطريقة اكثر من خمسين عاماً فقرر اخيراً ارسال أحد أبرز انصاره ومريديه وهو معصوم علي شاه الى إيران. وصل معصوم علي الى شيراز حوالى سنة ١١٨٤/ ١٧٧٠. وسرعان ما التف حوله تلاميذ وانصار أوفياء مخلصون فهم نور علي شاه وشاب موسيقار يسمى ميرزا محمد التربى اشتهر فيما بعد بمشتاق علي شاه قام نور على شاه ومشتاق علي شاه بجولة طويلة في مختلف مدن إيران وافغانستان ولا قيا أنواع الاضطهاد من حكام السلالة الزندية ومن علماء الدين وأخيراً وصلا الى مدينة ماهان في عام ١٢٠٠/ ١٧٨٥ ـ ١٧٨٦ ليكونا الى جوار ضريح الشاه نعمة الله وسرعان ما حصلا على انصار كثيرون فقررا الاقامة في مدينة كرمان. ان اقامة هذين الصوفيين في كرمان جدد التلاحم والتعاضد بين الطريقة النعمة اللهية والأئمة الإسماعيليين النزاريين. وكان الإمام ابو الحسن من جملة كبار شخصيات كرمان وكان يدعم ويدافع عن نور علي ومشتاق علي وكانت علاقات هذا الإمام مع الطريقة النعمة اللهية ودية ووثيقة رغم أنه لا توجد أية مستندات أو وثائق تؤكد أو تشير إلى انتمائه لهذه الطريقة الا أن ابن عم أبو الحسن أي

الميرزا صادق كان من انصار هذه الطريقة ومن تلاميذ مظفر علي شاه الذي كان طبيباً حاذقاً وأحد كبار الطريقة في كرمان.

ان الانتصارات التي حققها الصوفية النعمة اللهية في كرمان أثارت عداء علماء الدين الشيعة المحليين وكانت جهودهم لاجتثاث الصوفيين الذين كانوا يتلقون الدعم من ابو الحسن تفشل كل مرة ورغم هذا فقد كان الملا عبد الله أحد علماء الدين البارز في كرمان ينتظر الفرصة المناسبة لاتخاذ اجراءات مقاومتهم وخرج الإمام أبو الحسن من كرمان متوجهاً الى مدينة بابك لإعادة الهدوء والإستقرار الى المدينة حيث كانت العشائر البختيارية والعرب يهد دون اهاليها، وفي نفس الوقت قرر نور علي شاه السفر الى العتبات المقدسة في العراق، فانتهز الملا عبد الله الفرصة. ففي شهر رمضان سنة ١٢٠٦/ مايو ١٧٩١ عندما غاب الإمام أبو الحسن ونور علي شاه عن مدينة كرمان وبينما كان الملا عبد الله يلقي كلمة في مسجد المدينة الجامع شاهد مشتاق علي شاه وهو يدخل المسجد لإقامة الصلاة. ففور مشاهدته له حرض الملا عبد الله الحاضرين في المسجد على مشتاق علي شاه الذي وصفه بانه كافر وملحد ليقتلوه. قتل مشتاق علي شاه ودفن الى جوار الجامع نفسه ولاتزال مقبرته المعروفة بالمشتاقية قائمة يزورها دراويش إيران الصوفيون وبعد مدة قصيرة أي في نفس سنة ١٢٠٦/ ١٧٩٢ توفي الإمام أبو الحسن ويقال انه دفن في مقبرة مشتاق علي شاه وبعد عدة أعوام وبتحريض من علماء الدين الشيعة وخاصة محمد علي البهبهاني المتوفي سنة ١٢١٦/ ١٨٠١ ـ ١٨٠٢) قتل كل من معصوم علي شاه ونور علي شاه ومظفر علي شاه. وبعد وفاة الإمام أبو الحسن، خلفه ابن عمه الميرزا صادق لمدة قصيرة في كرمان وفي سنة ١٢٠٧/ ١٧٩٢ استولى آغا محمد خان القاجاري على مدينة شيراز وارسل ابن اخيه فتح علي خان لفتح كرمان. فعزل فتح علي خان، الميرزا صادق من منصبه وعين رجلاً آخر لحكومة كرمان وبعد ذلك استولى لطف علي خان الزندي على كرمان لفترة قصيرة الا انه اضطر الى الانسحاب منها وتسليمها الى القاجارية في سنة ١٢٠٩/ ١٧٩٤. وفي نفس العام أقام آغا محمد خان مجزرة في مدينة كرمان وقتل عدداً كبيراً من الأهالي غير أن الإسماعيليين التزاريين نجوا من هذه المذبحة، إن الطريقة النعمة اللهية هي الآن أوسع طريقة صوفية في إيران، ولها اتباع في باكستان وغيرها من البلاد الاسلامية، لا سيما بين الشيعة (انتهى ما لخص عن الدكتور دفتري).

عن الصوفية والنعمة اللهية بخاصة

قلنا بأننا لا نسلم بانتماء الشهيد نور الله الشوشتري الى النوربخشية بعد أن عرفنا وما سنعرف فيما يأتي من القول عن الغلو في التصوف على اختلاف طرقه. وهذا ما سبب عداء علماء الدين الشيعة له وتحريضهم على رجاله. كما رأى القارىء فيما تقدم من الكلام.

واننا لنأخذ هنا ما كتبه الشيخ سلطان حسين قابنده رضا علي شاه شيخ الطريقة النعمة اللاهية في هذا العصر في إيران والمتوفى منذ سنين ـ ما كتبه عن ترجمة جده الشيخ سلطان محمد حيدر مقدمة لتفسير جده للقرآن المسمى (بيان السعادة في مقامات العبادة)، ودفاعاً عما نسب الى جده من انه انتحل كتاب التفسير، وانه لغيره وقد نسبه لنفسه. وفيما اعتراف بالغلو المستنكر.

ما كتبه سلطان حسين قابنده رضا علي شاه الجنابذي عن الصوفية النعمة اللهية:

كان شيخ السجادة في الطريقة النعمة ـ اللهية ومن أشهر العلماء والعرفاء في القرن الأخير، وكانت ولادته على ما كتبه والده المولى حيدر محمد بخطه في ظهر القرآن الموجود صورته الفوتوغرافية في كتاب «نابغة علم وعرفان» في الثامن والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة إحدى وخمسين ومائتين بعد الألف، وحين بلغ ثلاث سنين سافر والده الى بعض بلاد إيران ثم الى الهند وفيها انقطع خبره، وابتلى

المترجم بفراق والده وصار تحت حضانة أخيه محمد علي وعند بلوغه ست سنين شرع بأمر أمه وأخيه في تعلم القرآن المجيد والكتب الفارسية وفي مدة خمسة شهور صار ناجحاً فيه وبعد ذلك لم يساعده التوفيق لإدامة التحصيل واشتغل بالأمور الدنيوية بأمر أخيه حتى بلغ عمره سبع عشرة سنة، واشتغل مرة أخرى بتحصيل العلوم الدينية المتداولة ابتداء في موطنه وسافر بعد تحصيل العلوم الأدبية الى المشهد المقدس الرضوي عليه السلام، ولتكميل العلوم الدينية الى النجف الأشرف والعلوم العقلية والفلسفية الى سبزوار، واستفاد من محضر الحكيم العارف الزاهد المتأله الحاج ملا هادي سنين متوالية ومتناوبة، وبعد تكميل العلوم الظاهرية والتفوق والتبحر فيها أدركته جذبة من جذبات الحق بوسيلة الحاج ملا هادي وهدايته، وسافر في طلب عبد المقصود الى اصفهان وتشرف بأخذ الأذكار القلبية والدخول في طريقة النعمة اللهية عند المولى العارف الجليل الحاج محمد كاظم سعادة علي شاه تغمده الله بغفرانه.

وفي العود الى جنابذ تزوج صبية الحاج ملا علي البيدختي حيث أمره مرشده باطاعة أمر أمه في الزواج وبعد مدة قليلة تهيجت اشواقه لتجديد زيارة شيخه وسافر الى أصفهان. وفي سنة ١٢٨٤ صار مفتخراً باخذ إجازة الإرشاد وتلقين الأذكار القلبية والأوراد المأثورة وملقباً في الطريقة بلقب سلطان علي شاه، وفي سنة ١٢٩٣ توفي شيخه وتمكن هو في مقامه وصار شيخ السجادة في طريقة النعمة اللهية وتوجه السالكون الى الله إليه، وصار مقره بيدخت من قرى جنابذ[1] محط رحال الوافدين ولم تكن جنابذ الى هذا الزمان معروفة وبعد تمكنه هذا اشتهر اسم جنابذ في بلاد إيران تدريجياً وكان ذلك واحداً من بركات وجوده هناك.

في سنة ١٣٠٥ تشرف بالحج وزيارة البيت وعند رجوعه تشرف بزيارة الاعتاب المقدسة في العراق ولاقى بعض العلماء والفقهاء من الشيعة في هذه البلاد مثل المرحوم الشيخ زين العابدين المازندراني وابنائه والمغفور له الحاج ميرزا حسن الشيرازي وغيرهم فبجلوه وعظموه. وبعد عوده الى إيران وتوقفه بطهران حضر بخدمته أكثر رجال العلم والفقه والسياسة، وملك القاجار ناصر الدين شاه حينئذٍ كان بجاجرود، ولما سمع بقدومه الى طهران أرسل رسولاً الى طهران وأبرز علاقته الى الملاقاة وأخبر أنه سيعود الى طهران للقاء حضرته ولكن بعدما استمع حضرته هذا استعجل في الحركة قبل قدوم جلالة الملك الى طهران، وقال: نحن المساكين مجالسو المساكين، مالنا وللملوك!

وعند عوده الى جنابذ صار مدة متمكناً هنا، وبعد سنين سافر مرة أخرى لزيارة المشهد المقدس الرضوي عليه السلام وصار هنا مسموماً ولكن استعلج ورفع عنه الخطر ولكن لم ينل صحته الأولية.

حضرته كان مشتغلاً بالأمور الزراعية لتحصيل وسائل المعاش لأنه كان معتقداً بلزوم الكسب لتحصيل المعاش على ما أمر به المولى السيد نعمة الله الولي اتباعه ومريديه بالكسب وترك البطالة وهو مع ذلك لم يترك المطالعة والتدريس والتأليف وإرشاد الحق واعانة المساكين وقضاء حوائج المحتاجين بل كان يشتغل بمعالجة المرضى ايضاً حتى صار مشتهراً بالحذاقة في الطب. كان كثير التنسك والعبادة ولم يفت عنه تهجد الأسحار وكان مولعاً بإقامة شعائر الدين والمذهب، مثل صلاة الجماعة ومجالس الذكر وقراءة القرآن وإقامة عزاء أهل البيت عليهم السلام، وكان قانعاً من الدنيا في الأكل واللبس باقلها، وكان يأمر اتباعه ومريديه أيضاً بالمحافظة على الآداب الدينية، وإذا رأى أو سمع في بعض المريدين خلافاً لم يتمكن في أمر الدين من كظم الغيظ والكتمان بل كان يشدد ويغلظ عليه حتى انه طرد بعضاً من المريدين على أثر عدم مراقبتهم لآداب الشرع بعد تذكيره اياهم للمراقبة وعدم تأثيره فيهم.

ولا غرو أن نذكر هنا استطراداً خصائص من طريقة النعمة اللهية:

(١) جنابذ: بلدة في خراسان الإيرانية.

منها أن السيد وخلفاءه الى الآن أمر جميع مريديه بمحافظة آداب الشرع المقدس النبوي ﷺ من العمل بالواجبات والسّنن وترك المحرمات بل المكروهات، لأن تخلية القلب عن غير الله تستلزم اطاعة الرسول وأولي الأمر واتباع احكامه، لأن المحب لا يجوز له بل لا يمكنه مخالفة أمر المحبوب، وكل من ادعى محبة الله يلزمه إطاعة أوامره وأوامر الرسول، حيث قال: إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله، وما لم يتزين الظاهر والجوارح بحفظ حدود الله لا يتأدب القلب بآداب الروحانيين، ولهذا ليس في هذه الطريقة ما يخالف الشرع الشريف من الاعتقادات الباطلة والبدع والأعمال المنهية حتى السماع، ومجالس الذكر أيضاً منزهة عن جميع هذه الأمور.

ومنها أن الإخوان في هذه الطريقة مأمورون بترك البطالة والانزواء والرهبانية وبالاشتغال بواحد من الأشغال الدنيوية المباحة لتحصيل المعاش حتى يغنيهم عن غيرهم في المعاش، لأن الإنسان محتاج في الدنيا الى الأكل والشرب واللبس والمسكن وكلها من الضروريات للحياة الدنيوية والوصول اليها يكون اما بالكسب أو السرقة أو السؤال وإظهار إحتياجه الى الغير، وكل ما كان بدون رضا مالكه كالغصب فهو داخل في السرقة حقيقة، وكل ما كان مقروناً بالطمع فهو من السؤال وكلاهما حرامان عقلاً وشرعاً وعرفاً فيبقى الكسب مباحاً سواء كان فلاحة أو تجارة أو صنعة أو غيرها من المكاسب المختلفة المحللة، فلازم على جميع الفقراء في هذه الطريقة أن يشتغل كل منهم بكسب حتى لا يكون كلاً على غيره بل لازم أن يكون بحيث ينتفع به الغير.

ولما كان إخوان هذه الطريقة مأمورين بترك الانزواء وبالدخول في الجماعات صار البسط فيهم غالباً على القبض المصطلحين عند الصوفية، لأن غلبة القبض على البسط في السالك الى الله، تكون في الأغلب على أثر الانزواء والعزلة عن الخلق والدخول في الجماعات مستتبع للبسط لأن السالك لازم له ان يشاهد ظهور الحق في جميع الظاهر ويحسن المعاشرة والمجالسة مع الجميع لكون محبتهم ظلاً لمحبة الله.

ومنها عدم التقيد في هذه الطريقة بكسوة مخصوصة وزي معين في الظاهر كالخرقة المخصوصة والتاج وأمثال ذلك المعمولة في كثير من طرق التصوف، بل قال السيد وخلفاؤه: إن اللازم للصوفي لباس التقوى لا غيره، ولا غرو إذا لم يتلبس في الظاهر بلباس معين وعبادة الله والسلوك إليه ممكن وجائز في كل لباس وزي سواء زي أهل العلم أو رجال الحكومة أو غيرهم، بخلاف كثير من سلاسل الصوفية حيث يكون فيها خرقة مخصوصة والتاج المختص به بحيث يكون التقيد به لازماً على كل من دخل في هذه الطريقة، وفي بعض الطرق يكون هذا التقيد مختصاً بمجالس الذكر ولكن ليس في طريقة النعمة اللهية هذا أصلاً لا في مجالس الذكر ولا في غيرها أصلاً.

وحضرة المؤلف الجليل أيضاً لما كان بهذه السيرة وعلى أنه لم يترك واحداً من الواجبات بل المستحبات وكان تاركاً للمحرمات بل المكروهات، وكان مشتغلاً بالشغل الدنيوي أمر اتباعه ومريديه أيضاً بهذه الأمور، وكان شديد التحفظ عليها، وفي ليلة السبت السادس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة سبع وعشرين وثلاثمائة بعد الألف صار مخنوقاً وغريقاً وارتحل من الدنيا شهيداً، ودفن في أعلى مقابر بيدخت، وخلف ابنه العالم العارف الكامل المولى الحاج ملا علي نور علي شاه الثاني المتولد في السابع عشر من شهر ربيع الثاني ١٢٨٤ وصار خليفة والده حتى قتل مسموماً بالكاشان في الخامس عشر من شهر ربيع الأول سنة سبع وثلاثين وثلاثمئة بعد الألف؛ وصار سليله الجليل والدي المعظم المولى الحاج محمد حسن صالح علي شاه المتولد في الثامن من شهر ذي الحجة الحرام سنة ثمان وثلاثمائة بعد الألف خليفة له، ومسند الطريقة في هذا الزمان مزين بوجود سماحته اطال الله بقاءه الشريف.

وللمولى الحاج ملا سلطان محمد مؤلفات كثيرة

أكثرها في الأحكام والآداب الشرعية والأخلاق مع التطبيق على أصول العرفان مثل سعادتنامه ومجمع السعادة وبيان السعادة وولا يتنامه وبشارة المؤمنين وتنبيه النائمين والتوضيح والإيضاح، اثنان منها وهما بيان السعادة والإيضاح بالعربية وغيرهما بالفارسية، وله تأليفات آخر غير ذلك في المنطق والنحو مثل تهذيب التهذيب حاشية وشرح على تهذيب المنطق، وحواش على الأسفار كلها بالعربية.

وأهم مؤلفاته تفسير القرآن المجيد المسمى «بيان السعادة في مقامات العبادة» وهو من أهم التفاسير المؤلفة في القرن الأخير حتى قال فيه الفقيه الكامل المرحوم الحاج آقا محسن المجتهد العراقي والحكيم الجليل المغفور له الأخوند ملا محمد الكاشاني «تفسير السلطان سلطان التفاسير» وقد ذكر في هذا التفسير نكات دقيقة عرفانية وفلسفية وأدبية في بيان الآيات لم يذكرها أحد قبله كما صرح نفسه في مقدمة التفسير وجميع ما ذكر في تفسير الآيات مستند الى الأحاديث والأخبار المروية من مصادر العصمة عليهم السلام.

ولما كان شديد العلاقة والارادة بشيخه ومرشده الحاج كاظم سعادة علي شاه سمى ثلاثة من مؤلفاته باسمه وهي سعادة نامة وبيان السعادة ومجمع السعادة كالمولوي البلخي الخراساني حيث سمى ديوانه باسم مرشده شمس الدين التبريزي، والمولى محمد تقي الكرماني مظفر علي شاه حيث ختم اشعاره في ديوانه باسم مرشده مشتاق علي شاه شمس الدين التبريزي، والمولى محمد تقي الكرماني مظفر علي شاه حيث ختم اشعاره في ديوانه باسم مرشده مشتاق علي شاه رحمهم الله.

وبعد أن يسرد الكاتب خصائص كتاب التفسير مما لا علاقة له بموضوعنا هنا يعود الى القول بأن هناك من أنكر أن يكون الكتاب للمترجم بل هو لمؤلف آخر، فيرد هو على هذا الزعم قائلاً:

وبعد تأليف هذا التفسير وطبعه وانتشاره اشتهر فضل المؤلف بين الخواص والعوام وكل من رأى التفسير ولاحظه أقر بفضل مؤلفه ونبوغه وعبقريته وصار ذلك سبباً لتشديد حسد الحاسدين حتى أنكر بعضهم كون هذا التأليف المنيف منه، واصروا في تلقين هذا الافتراء في قلوب بعض آخر وذكروا هذا بوجوه مختلفة بحيث وقع في قلوب بعض الفضلاء ايضاً وتلقوا بالقبول من دون دقة وتحقيق. والحال أن اللازم للفقيه المحقق والناقد المدقق التحقيق والتعمق في الأمور وعدم الحكم بشيء مشكوك الا بعد التحقيق، لأنه إذا ظهر له خلاف ذلك يصير نادماً على ما حكم به قبلاً كما قال الله تعالى: «يا ايها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة» ولكن بعضاً من الفضلاء والفقهاء ايضاً تلقوا ما سمعوا من بعض المعاندين والحساد بالقبول ظناً منه الصدق والصحة وبعد ما ظهر لهم خلافه عدلوا عن رأيهم السابق مثل حجة الإسلام المغفور له الحاج شيخ محمد باقر الجازار حيث ألف كتاباً وسماه «اطغاء المكائد وإصلاح المفاسد» بالفارسية في رد الصوفية والشيخية والبابية والحال أن ذكر هذه الثلاثة مرادفاً بعيد عن مثل هذا المحقق لأن بين عقيدة الصوفية والشيخية مع البابية بينونة بعيدة، لأن الأولين من المتعصبين في التشيع والبابية منكرون للإسلام وقائلون بنسخة وظهور دين جديد.

والفقيه المغفور له ذم المؤلف وذكره بعبارة موهنة بهذا المضمون وهو أنه: «سمع من بعض الثقاة أن هذا التفسير ليس منه بل من صوفي مبتدع آخر سابق عليه وهو وجد نسخته الخطية القديمة وجعله باسمه والحال انه لم يفهم مضامينه» حتى أن مؤلف هذا الكتاب حرف اسم التفسير وسماه بيان الشقاوة ولكنه لم يدرك حقيقة هذا الاسم ولم يستشعر به فلم يخض في غور معناه لأن هذا التفسير ولو فرض أنه لم يكن منه أو كان منه وكان باطلاً ولكنه بياناً للقرآن فتسميته بهذا الاسم أن كان مع قصد وشعور في الحقيقة شتم للقرآن ويكون كفراً ولكن الفقيه المذكور ذكر هذا اللفظ بدون توجه للمعنى.

ولما طبع هذا الكتاب وانتشر رأى نسخة منه واحد

من أعادي مؤلف التفسير من أهالي جنابذ واعترض على الفقيه المذكور وقال كنا نحن باعيننا شاهدين لكونه بنفسه مؤلفاً لهذا التفسير، ورأينا أنه كان مشتغلاً بكتابة جزوات هذا التفسير شخصياً، وقرأ بعضه على الحاضرين عند الكتابة، ونسبة هذا الفقيه في الحقيقة يكون مكذباً لسائر الإيرادات الواردة على مؤلف التفسير من المخالفين لأنه يوجد الشك والترديد عند كل من لم يعرفه في سائر المنتسبات إليه.

والفقيه المذكور بعد تأليف هذا الكتاب سافر لزيارة المشهد المقدس الرضوي عليه السلام وتوقف ببيدخت يومين وصار مأنوساً مع خليفة المؤلف الحاج ملا علي نور علي شاه الثاني ووجد عقائده وأعماله وأفعاله مخالفة للاتهامات الواردة على الصوفية ولم يجد فيه وفي أعوانه ما يخالف الشرع المقدس النبوي وقال «شنيدن كي بود مانند ديدن» أي السماع لا يكون كالرؤية، وكتب بعده أيضاً كتاباً للمولى الحاج شيخ محمد حسن صالح علي شاه واعتذر من السابق وأظهر الندامة على تأليف الرسالة الردية، وهذا الكتاب موجود الآن وكل ذلك يكون دليلاً على صدق نيته وإنه قد اشتبه الأمر عليه من بعض المغرضين والأعادي.

وقال بعض: أن المؤلف حينما كان في أصفهان اطلع على نسخة خطية قديمة من المكتبات وتصرف فيها وحذف اولها وآخرها وجعلها باسمه، وقال بعض منهم: أنه كان في الأصل من فاضل نجف آبادي، وقال بعض آخر: أنه من فاضل يزدي كان معه في حجرة واحدة بمدرسة اصفهان ثم رتب ناشر هذه التهمة آثار اليقين على هذا الوهم لأنه مع عدم ذكر دليل على هذه الدعوى قطع بعدم كون هذا التفسير منه وهذا عجيب ولا سيما ممن ادعى العلم والروحانية.

ونحن نقول لم يسافر هو الى اصفهان لتحصيل العلم أصلاً بل كان تحصيله كما ذكرنا بجنابذ أولاً، وبعد ذلك بالمشهد وسبزوار والنجف الأشرف: وكانت رحلته الى اصفهان لأخذ آداب الطريقة وزيارة الحاج محمد كاظم سعادة علي شاه وكان وجهة همته زيارته والاستفاضة من محضره فقط، لا العلوم الظاهرية الشرعية ولا مشاهدة المكتبات، على أن استكتاب هذا التفسير مستلزم لاشتغال مدة مديدة لا أقل من سنة لكتابته وهو لم يبق بأصفهان إلا مدة قليلة، وايضاً كان هو قبل هذا السفر مشتهراً بالفضل والتبحر في العلوم العقلية والنقلية بطهران وغيره كما ذكرته مشروحاً في كتاب «نابغة علم وعرفان در قرن چهاردهم».

وثانياً لو كان هذا التفسير من مؤلف آخر قبله لذكر في التذاكر وشروح أحوال المتقدمين وكيف يمكن ان يوجد تأليف غير مألوف ومعروف عند أحد من الفحول وعلماء الرجال ويصير طالب علم غير معروف مطلعاً عليه. وهذه النسبة لا تكون إلا محض التهمة والافتراء ولا يليق بمسلم فكيف لمؤمن أن يحوم حول هذه الافتراءات.

وقال لي بعض الفضلاء بلسان المدح مريداً به الذم (من قبيل الذم الشبيه بالمدح) انه تفسير كامل فلسفي عرفاني بنكات دقيقة ومطالب أنيقة أخذها كلها من رشحات الاستاذ الحاج ملا هادي السبزواري رحمه الله، لكنه ايضاً خلاف الواقع وليس بصحيح، لأن كثيراً من النكات التحقيقية فيها كالتحقيق في وجود الجن وأمثاله ليس موجوداً أصلاً لا في مؤلفات الحكيم السبزواري ولا في غيره بل من مبتكرات المؤلف الجليل، على أنه لم يدع الابتكار في جميع ما حقق، بل نقول أولاً: إنه يفتخر بأن كل ما أدرك من الحقائق يكون مقتبساً من رشحات افاضات الأئمة المعصومين عليهم السلام ومن الأخبار والأحاديث وثانيا: أن لازم كل تأليف أن يذكر من أقوال المتقدمين وتحقيقاتهم ويستشهد بها وهذا لا يكون مخالفاً للتأليف ونحن لا نقول: ان جميع ما ذكر من التحقيقات من مبتكرات فكره، بل نقول: إن كثيراً من هذه التحقيقات مما سنح بفكره الكامل ولا يكون مذكوراً في كتب المتقدمين رحمهم الله كما أشار إليه في مقدمة التفسير وقال: «وقد كان يظهر لي بعض الأحيان من إشارات الكتاب وتلويحات الأخبار لطائف ما كنت أجدها في

كتاب ولا أسمعها من خطاب» (الى آخره).

وذكر العلاّمة الأستاذ الشيخ محمد محسن الطهراني المعروف بشيخ آقابزرك في المجلد الثالث من كتاب «الذريعة الى تصانيف الشيعة» ما عبارته كذا:

بيان السعادة في مقامات العبادة أو التفسير المنير تفسير للقرآن الشريف طبع بطهران في مجلد كبير سنة ١٣١٤ على نفقة اصحاب العارف المعاصر المولى سلطان محمد بن حيدر محمد الكنابدي (الجنابذي) الخراساني المتوفى حدود ١٣٢٠ معتقدين أنه تصنيف شيخهم المذكور وهو نفسه ذكر فيه أنه فرغ من تأليف سنة ١٣١١ ولكن نبهني العالم البارع المعاصر السيد حسين القزويني الحائري بانتحال وقع في هذا التفسير يكشف عن كونه لغيره ولو في الجملة فان ما أورده في أوله من تشقيق وجوه اعراب فواتح السور من الحروف المقطعات وإنهاء تلك الشقوق الى ما يبهر منه العقل توجد بتمام تفاصيلها وعين عباراتها في رسالة الشيخ علي بن أحمد المهائمي الكوكني النوائتي المولود سنة ٧٧٦ والمتوفى سنة٨٣٥ المشهور بمخدوم علي المهائمي وقد ذكر الفاظ الرسالة السيد غلام علي آزاد البلكرامي في كتابه سبحة المرجان المؤلف سنة ١١٧٧ والمطبوع سنة ١٣٠٣ وذكر ان المهائم بندر في كوكن من نواحي دكن، ونوائت كثوابت قوم من قريش نزلوا الى بلاد دكن في زمن الحجاج قال: وله التفسير الرحماني والزوارف في شرح عوارف المعارف، وشرح الفصوص لمحي الدين، وشرح النصوص للقونوي وأدلة التوحيد.

أقول: وتفسيره المرسوم بتبصير الرحمن وتفسير المنان طبع في دهلي سنة ١٢٨٦، وفي بولاق سنة ١٢٩٥ كما ذكره في معجم المطبوعات، وكتابه مرآة الدقائق طبع في بمبي؛ وبالجملة المقدار المذكور من رسالة المهائمي في هذا التفسير ليس هو جملة أو جملتين أو سطراً وسطرين حتى يحتمل فيه توارد الخاطرين وتوافق النظرين، فهذا الانتحال ثبتنا عن الاذعان بصدق النسبة الى من اشتهر بأنه له والله العالم.

وهذا ايضاً وان كان ظاهره موهماً للتحقيق ولكنه عند المنصف المحقق لا يخلو عن شوب الغرض وبعيد عن التحقيق، لأن المحقق في كل أمر لا سيما في الأمور المحتملة للتهمة وشوب الافتراء لا يكفي بنقل القول من واحد ولو فرض عادلاً بل يجتهد ويفتش ولا يتقاعد عن هذا حتى يحصل له القطع بالدليل، وهذا العالم الجليل كان لازماً عليه أن يطالع التفسير المنسوب الى المهائمي ولا يقتصر على نقل القول ويطابق الكلمات والتحقيقات حتى يزول عنه الشك لأن الخبر يحتمل الصدق والكذب، ونسبة الخلاف الى المؤمن بنقل خبر شخص واحد خلاف، ويكون مصداقاً للآية الشريفة ان جاءكم فاسق بنبأ.

وثانياً: كان حرياً بمؤلف الذريعة لتكميل التحقيق أن يسأل معاصريه من العلماء والفضلاء المنصفين الذين كانوا يعرفونه ورأوه حتى يصير فضله عليه واضحاً، لأن كثيراً من فحول العلماء في زمانه مثل آية الله الشيرازي والحاج ملا علي السمناني والحاج ميرزا حسين السبزواري والآخوند ملا محمد الكاشاني والشيخ زين العابدين المازندراني وأولاده، رحمهم الله. وغيرهم كانوا معترفين بفضله ونبوغه، وكل من حضر محضره من المؤالفين والمخالفين لم يتمكن من إنكار فضله وعلمه وتقواه حتى اعاديه، وسائر تأليفاته أيضاً شاهدة على ذلك فإن تأليفه ليس منحصراً بهذا التفسير بل له تأليفات كثيرة بالفارسية والعربية وحواش وتحقيقات على الأسفار وتحقيقات في علوم الأدب وغيرها وهي كلها شاهدة لعبقريته رحمه الله.

وثالثاً: لو كان هذا الفاضل محققاً لم يقع في الخطأ في تاريخ وفاة المؤلف ولم يذكره بالتقريب بل كان لازماً عليه تحقيق التاريخ القطعي لوفاته حتى لا يقع في الاشتباه، وهو نفسه اقر بهذا الاشتباه في المجلد الرابع من الذريعة عند ذكر كتاب تنبيه النائمين أحد مؤلفات صاحب التفسير، وهذا دليل على أنه خرج عن حد الانصاف وفي كلامه الطويل الذي ذكرناه الذي يكون ظاهره متيناً وباطنه من الغرض والعناد شحينا، وغلب

عليه حس البغض والحال أن المحقق لا يليق أن يقع تحت تأثير احساسات الحب والبغض ولا سيما إذا كان شيوع أمثال هذا من شخص واحد أو شخصين معروفين بالغرض الشخصي والأهواء النفسانية فإن المغرض وإن كان بلباس أهل العلم يكون افتراؤه على المسلمين سبباً للفسق وعدم قبول قوله.

ورابعاً: كان حرياً أن يطالع ويلاحظ طرائق الحقائق للحاج ميرزا معصوم نائب الصدر الشيرازي فإنه مع كونه في زمن تأليف هذا الكتاب مدعياً للطريقة ومعرضاً عن مؤلف التفسير ولعله كان مغرضاً في وقته ولكنه مع ذلك لم ينكر فضله عند ذكر حالاته في هذا الكتاب ولا سيما عند بيانه في شرح عظمة هذا التفسير، ونحن نحيل الطالبين الى مطالعة هذا الكتاب ومطالعة «نابغة علم وعرفان» في شرح حال المؤلف من تأليفاتي و«رهنماى سعادت» في ترجمة تفسير بعض السور الصغار مني.

وقال بعض آخر: لقد اجاد المؤلف في تأليف هذا التفسير وبلغ الغاية القصوى في التحقيقات الأدبية والفلسفية والعرفانية وبعض المسائل الفقهية، ولكنه لشدة علاقته بأمر الولاية وتأويل الآيات بها خرج عن حد الاعتدال وصار كلامه شبيهاً بالغلو مثل تفسير كلمة الله في قوله تعالى في سورة البقرة «ومنهم من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر» بعلي الذي هو مظهر الآله، وكذا في آيات أخرى مثلها، وفي سورة البراءة «ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات» وفي موارد أخر بمظاهره وخلفائه الفانين ببشريتهم في الله، ومثل إطلاق الرب على رب الأرباب والرب المضاف وتفسير الرب المضاف بالرب في الولاية كتفسير الرب في مثل آية ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ﴾ وفي آخر سورة الكهف بالرب في الولاية ملكوته ثم جبروته وتفسير الرب في آية «وجاء ربك والملك صفاً صفاً» في صورة الفجر بالرب المضاف الذي هو القائم في وجود السالك وتفسير الكفر في موارد متعددة بالكفر بالولاية وكذا الاشراك بالشرك. بالولاية. ولكن هذا أيضاً خلاف لواقع مذهبه لأن كل هذا يكون مبنياً على العقائد العرفانية التي تكون مستندة الى الآيات والأخبار المأثورة من الأئمة عليهم السلام لأن الأخبار في تفسير الإيمان بالإيمان بالولاية كثيرة كما في الكافي، في باب ما نزل فيهم وفي اعدائهم، وأما تفسير كلمة الله بعلي فهو بطريق المجاز وذكر الظاهر وارادة المظهر وهو أيضاً مستفاد من الأخبار، لأن الإيمان بالله ملازم للإيمان بمظاهره، والكفر بمظاهره يستلزم الود ومخالفة أمر الله وهو كفر به، كما روى عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: إن حبنا إيمان وبغضنا كفر؛ وأمثال ذلك كثيرة، واستعمل في القرآن أيضاً كذلك لأن نسبة قبول التوبة وأخذ الصدقات الى الله لا يمكن حمله على ظاهره لأن الله لا يرى ولا يكون له يد فلا بد أن يراد من كلمة الله مظاهر الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال بطريق المجاز كما قال تعالى شأنه «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى».

أما تفسير الرب فهو أيضاً صحيح لأن الرب في اللغة بمعنى المربي وقد اطلق في القرآن على غير الله كما في سورة يوسف نقلاً عن يوسف عليه السلام «أذكرني عند ربك» وكلمة رب الأرباب أيضاً دليل على صحة اطلاق الرب على غير الله تعالى بعنوان الرب المضاف وكونه تعالى شأنه رب الأرباب.

بل أهل السنّة والجماعة ومحققوهم أيضاً اعترفوا بذلك وفي كتبهم أخبار كثيرة في هذا الباب، كما في مودة القربى للمير سيد على الهمداني الشافعي في المودة الثالثة أنه قال النبي في جمع من الصحابة: لا يحب علياً إلا مؤمن ولا يبغضه إلا كافر.

وفي ينابيع المودة للشيخ سليمان البلخي الحنفي في الباب التاسع والخمسين نقلاً عن الصواعق المحرقة، قال: أخرج الدارقطني في الأفراد عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «علي باب حطة من دخل فيه كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً».

ونسبة الغلو الى المؤلف الجليل كتسمية القميين المتقدمين رضي الله عنهم؛ كل من لا يعترف بسهو النبي صلى الله عليه وآله غالياً لأنهم كانوا قائلين بأنه بشر بصريح الآية

الشريفة «قل إنما أنا بشر مثلكم» وقالوا أن البشر يعتري عليه السهو والنسيان والخطأ فهو أيضاً جائز السهو، وكانوا معتقدين أن كل من لم يعترف بذلك يكون غالياً، ولذا كانوا يحتسبون غيرهم من فقهاء الشيعة غالياً بالتقريب والحال أنه ليس كذلك كما ذكر مشروحاً في المفصلات، والغالي في الحقيقة من أثبت جميع الصفات الثبوتية الموجودة في الإله المستجمع لجميع صفات الكمال المتجلي في كل العوالم والذرات الحي الباقي الدائم الذي لا يعتريه نقص ولا زوال ولا ممات للفرد البشري الذي يكون له أدوار الحياة من الصغر والشباب والكهولة ويصير مريضاً وضعيفاً وفقيراً وغير ذلك من نواقص المادة، فالاعتقاد بالوهية جسمانية علي بن أبي طالب عليه السلام المنسوب الى عبد الله بن سبأ، أو الوهية جعفر بن محمد عليهما السلام، كما نسب الى محمد بن مقلاص الأسدي المكنى بأبي الخطاب أو بالوهية علي بن محمد الهادي أو الحسن العسكري عليهما السلام كما روى نسبته الى فارس بن حاتم بن ماهويه القزويني المقتول على يد جنيد بأمر الإمام أبي محمد العسكري عليه السلام كلها كفر وغلو، لأنه خلاف الشهود ورأي العقل لأن الشيء الفاني والهالك كيف يمكن أن يكون الهاً فاطر السموات والأرض، ولكن العبد إذا صار فانياً من صفات بشريته واستنار بنور الألوهية وصار حياً بالحياة المعنوية يصير مظهراً للذات الأحدية ومجلى للجلوات الربوبية فيصدر منه أمور خارجة عن حيطه ظاهر البشرية من المعجزات والكرامات وخوارق العادات، وكلما كان فناؤه في الذات الأحدية اتم كان بقاؤه به أقوى حتى يصل الى مقام يصير مظهراً تاماً له، وعند ذلك يكون اقوى مظهر واتم مجلى لله، وهذا يكون في الحقيقة متصلاً بل متحداً مع مقام المشية التامة وهذه المظهرية كانت مخصوصة بمحمد صلى الله عليه وآله وبعده بعلي عليه السلام وبعده بالأئمة المعصومين من ولده حادي عشرهم ثاني عشر الأئمة وقائمهم، فهم الأسماء الحسنى والصفات العليا والمظاهر التامة والمجالي الكاملة لذات الله وهم قادرون على جميع ما تعلق القدرة الإلهية بارادته وقدرته، فهم عالمون بعلمه، وقادرون بقدرته، ومريدون بإراداته، وليس شيء من ذلك كفراً ولا شركاً ولا غلواً، بل يكون عين التوحيد لأن المعتقد بذلك لا يرى لأي فرد منهم شخصية مخصوصة قبال الذات الأحدية بل يقول، أنهم فانون ولا يكون لهم شخصية إلا مظهرية الله تعالى والبقاء به فهم كالمرآة حيث لا ينظر اليها إلا لمشاهدة الصورة المتجلية فيها؛ والأئمة عليهم السلام مرآة ذات الله كما ورد «بنا عبد الله وبنا عرف الله» فهذه العقيدة في الحقيقة عين التوحيد ولذا تكون عقيدة القميين في الحقيقة افراطاً وغلواً في التمسك بظواهر الآيات والأخبار، ونسبه الغلو إلى المؤلف ايضاً كذلك (انتهى).

وقد نشرنا ما تقدم على طوله لما فيه من أمر الانتحال الطريف، وما فيه مما يقوله الصوفيون عن معتقداتهم رداً على ما يرمون به من العظائم. على ان ما في هذا الردهو تأكيد لتلك العظائم.

رأي الدكتور فرهاد دفتري

ويقول الدكتور فرهاد دفتري ـ وهو أفضل من كتبوا عن الإسماعيلية ـ يقول عن امتزاج العقيدة النزارية بالتصوف بعد سقوط ألموت بيد المغول سنة ٦٥٤هـ (١٢٥٦م):

إن النزارية في إيران بقيت حية واستمرت حياتها بعد تدمير قلاعها وانهيار دولتها بأيدي المغول، ورغم المذابح التي نالتها بتلك الأيدي الجانية طيلة العامين ٦٥٤ ـ ٦٥٥هـ (١٢٥٦ ـ ١٢٥٧م) في رودبار) و(قهستان)، فلقد نجا عدد كبير من رجالها.

وفي الوقت الذي كان (ركن الدين خورشاه) يقضي آخر ايام حياته بين المغول، فان القيادة النزارية تمكنت من إخفاء ابنه شمس الدين محمد المنصوص عليه بعده، وأصبح أولا الأئمة النزاريين بعد عصر الموت، وهكذا فإن الإمامة النزارية استمرت في سيرها. ولم تمض مدة طويلة حتى وصلت من جبل الى جبل عن طريق سلاليتن مختلفتين من الأئمة.

ولكن تعذر على النزاريين لمدة لا تقل عن قرنين

الاتصال المباشر مع أئمتهم، حيث كان الأئمة طيلة هذه المدة يسترون انفسهم في إيران ويعيشون في سرية تامة.

في هذه الأحوال كان النزاريون من أجل صيانة انفسهم من ملاحقة الايلخانيين والتيموريين والسلالات الأخرى التي حكمت إيران ـ كان النزاريون الذين فقدوا تنظيماتهم وتضعضعت نفسياتهم، وكان عليهم في الوقت نفسه ان يتمسكوا بالحياة والبقاء ـ كان النزاريون بقوة العقيدة في قلوبهم قد استطاعوا إخفاء انفسهم والاستمرار في الحياة تحت مظلة الزي الصوفي.

ويقول في مكان آخر:

ان اندماج المذهب النزاري مع التصوف في إيران حصل في أوائل عصر ما بعد ألموت وبسبب عدم وجود دراسات وتحقيقات كافية في هذا الموضوع فان اصل وبدء هذا التطور والاندماج بات غامضاً وهكذا فان هذا الموضوع لفت انتباه الباحثين والمحققين قبل عشرات السنوات وبعد فهم التطور الصوفي في إيران والحصول على مؤلفات الأدب النزاري بعد عصر الموت. ان هذا الأدب القليل في الكمية وكذلك قصص وروايات الإسماعيلية في إيران وآسيا المركز خير شاهد ودليل على ان المذهب النزاري في إيران بعد سقوط الموت اندمج بالتعاليم والمصطلحات الصوفية تدريجياً وان اساس هذا الأمر كان قد وضح في عصر الموت. في ذلك الوقت بدأ مشايخ الصوفية الذين كانوا يعتقدون مثل الإسماعيليين النزاريين بالتأويلات الباطنية. بدؤوا شيئاً فشيئاً بالاستفادة من الأفكار والنظريات التي كانت تنسب الى الإسماعيلية. كما أن الإسماعيلية النزارية التقطت حسب الظاهر اسلوب حياة الصوفية. ويروى ان شمس الدين محمد واولاده واحفاده من سلالة القاسم شاهية كانوا عادة يعيشون في الخفاء، في زي مشايخ الصوفية وان انصارهم اتخذوا لأنفسهم كلمة (مريد) وهي من العناوين الصوفية البارزة ولا شك ان هذا كان تقية يصان بها الأئمة وانصارهم من المواقف العدائية التي يتعرضون لها.

ورغم هذا فانه لم تكن بين هاتين العقيدتين واسلوبها الباطني أرضية مشتركة وكان من الصعب على النزاريين ان يتحلوا بلباس الصوفية وعلى أي تقدير وبسبب العلامات الوثيقة والقريبة بين النزارية والصوفية في إيران فمن الصعب معرفة رسالة او تأليف من كاتب نزاري بعد عصر الموت انخرط في اللغة والتعاليم الصوفية أو من تأليف كاتب صوفي اثرت فيه الأفكار والعقائد النزارية متمثلاً هناك الكتاب الصوفي المعروف (گلشن راز) والشرح الذي كتبه عليه كاتب نزاري.

ان منظومة (گلشن راز) الشعرية ألفها سعد الدين محمود الشبستري احد مشايخ وشعراء الصوفية من اهالي آذربيجان. ولد في مدينة شبستر بالقرب من مدينة تبريز في سنة ٦٨٦/ ١٢٨٧ وتوفي وهو شاب في سنة ٧٢٠/ ١٣٢٠ ـ ١٣٢١ وعلى هذا يكون معاصراً للنزاري القهستاني. من المحتمل ان يكون النزاري أول شاعر إسماعيلي شرح افكاره وعقائده المذهبية في صيغة الفاظ ومصطلحات وتعابير صوفية. انشد محمود الشبستري منظومته گلشن راز وهي تتألف من الف بيت شعر على غرار المثنوي رداً على اسئلة حسيني سادات أمير (المتوفي بعد سنة ٧٢٩/ ١٣٢٨) من كبار صوفية مدينة هرات. ان هذا المثنوي وهو على شكل كتيب صغير يحوي المصطلحات والتعابير الرمزية الصوفية وهو من اقدم الكتب في نوعه وموضع اهتمام الأوساط الصوفية. نتيجة لذلك فان شروحاً كثيرة جرت على هذه المنظومة اهمها واشهرها شرح شمس الدين محمد بن يحيى اللاهيجي (المتوفي سنة ٩١٢/ ١٥٠٦/ ١٥٩٧) شيخ طريقة النوربخشية. على اي حال فان الإسماعيلية النزارية في إيران وآسيا المركزية يعتبروا گلشن راز من آثارهم الأدبية وان مؤلفاً نزارياً شرح اقساماً منه باللغة الفارسية. ان مؤلف هذا الشرح ليس معلوماً وهو يشتمل على الشرح التأويلي لبعض ابيات منظومة گلشن راز، ربما يكون الشارح هو الشاه طاهر، اشهر أئمة سلالة المحمد شاهية الذي ألف كتاباً تحت عنوان شرح گلشن راز ونظراً للتلاحم مع الصوفية، فان

النزاريين يعتبرون بعض كبار شعراء الصوفية الإيرانيين من مذهبهم وان بعض آثارهم ومؤلفاتهم موجودة بين النزاريين في منطقة جيحون العليا ومن بين هؤلاء الشعراء نذكر سنائي (المتوفي حوالى ٥٣٥/ ١١٤٠) وفريد الدين العطار (المتوفى حوالي ٦٢٧/ ١٢٣٠) وجلال الدين الرومي (المتوفى ٦٧٢/ ١٢٧٢) وشعراء صوفيون اقل درجة بينهم قاسم انوار (المتوفى حوالي ٨٣٧/ ١٤٣٣). ان نزاريي جيحون العليا يعتبرون عزيز الدين النسفي من مذهبهم. وكان النسفي من اشهر المشايخ والمؤلفين الصوفية في آسيا المركزية.

سافر بعد ذلك الى إيران وتوفي فيها حوالى سنة (٦٦١/ ١٢٦٣ ـ ١٢٦٢) ورسالته الصوفية تحت عنوان زبدة الحقائق باقية في بدخشان بصفتها مؤلفاً اسماعيلياً.

ونذكر ان الشيعة الاثني عشرية الإمامية في عصر ما بعد سقوط الموت وحتى محبي الصوفية كانت بينهم وبين الصوفية علاقات خاصة. واقدم نموذج للتلاحم بين الشيعة والصوفية موجودة في مؤلفات السيد حيدر الآملي، المحدث والمتأله والفيلسوف والعارف الأثني عشري كان من اهالي مازندران وتوفي بعد سنة ٧٨٧/ ١٣٨٥. حيدر الآملي الذي كان قد استهوته تعاليم ابن العربي (المتوفى سنة ٦٣٨/ ١٢٤٠) احد كبار الصوفية في العالم الإسلامي الذي يعتبره النزاريون في مذهبهم. دمج عقائده وافكاره الشيعية مع العقائد الصوفية التي كانت قد تبلورت في إيران والعراق وأكد قبل غيره على ما قال المبادىء المشتركة بين الشيعة والصوفية ومهد الكثير من العقائد التي اعترف بها الصوفيون الإيرانيون. وعلى هذا الأساس وحسب نظرية الآملي فان المسلم الذي يمزج الشريعة مع الحقيقة والطريقة ـ السبيل المعنوي الذي يسير فيه السالك للوصول الى الله ـ ليس مؤمناً فقط بل مؤمناً ممتحناً. ان مثل هذا المسلم الصوفي أو العارف الذي يعتبر شيعياً حقيقياً يحافظ على التوازن والتعادل بين الظاهر والباطن بدقة أي يتجنب العقائد السطحية والظاهرية في الدين وكذلك يتجنب الانحيازات الحادة والإباحية للصوفية وللغلاة. ان حيدر الآملي الذي كان يؤمن بالمذهب الاثني عشري، كان يعتبر النزارية والغلاة. ملاحدة لأن هؤلاء قللوا من قيمة الظاهر (الشريعة امام الباطن (الحقيقة).

هنا يجب ان نذكر ان بعض فرق الصوفية الذين كان لهم سهم في ترويج العقائد والأفكار الشيعية في إيران قبل مجيء الصفوية، كانت قد تأسست في أوائل عصر بعد الموت. وخاصة فرقة النعمة اللهية. التي كان الأئمة النزاريين على صلة قريبة لهم.

ونرى ان لا بد أن نخص حيدر الآملي بكلمة مستقلة.

حيدر الآملي

ولد في آمل من بلاد مازندران، واشتغل من عنفوان شبابه الى الثلاثين بالعلوم الظاهرية ـ المنقول منها والمعقول ـ على كبار الأساتذة في مسقط رأسه آمل وفي خراسان واستر آباد وأصفهان لمدة عشرين سنة، ولما بلغ الثلاثين من سني عمره عاد من أصفهان الى بلده آمل فاجتمع بفخر الدولة بن الشاه كيخسرو، فقربه فخر الدولة حتى أصبح من أقرب أصحابه وأعظم نوابه وحجابه، ثم طلبه فخر الدولة شاه غازي واخوته جلال الدولة اسكندر وشرف الدولة كستهم وسعد الدولة طوس الملك، فحصل له منهم من الجاه والمال الشيء الكثير.

ولما اتجهت إليه الدنيا وحاز شرفاً ظاهرياً عظيماً وأموالاً طائلة، علم ضلال هذا الطريق فترك المال والأهل والوطن ولبس دلقاً قيمته أقل من درهم، فخرج بقصد الحج من آمل ووصل في مسيره الى اصفهان فاتصل هناك بالشيخ نور الدين الأصفهاني الطهراني ـ نسبة الى طهران (ويسميها العامة تيران أو تيرون) قرية على باب اصفهان ـ[1] فاشتدت الصلة بينهما حتى عقدا عقد الأخوة بالرغم من أن الصحبة بينهما كانت أقل من

(١) تعرف الآن باسم (تيران آهنگران). وهي غير قرية (بلوك تيران).

شهر واحد، فلبس من يد هذا الشيخ الخرقة الصوفية واجيز منه إجازة لبس الخرقة.

ثم توجه من أصفهان الى ايدج، فكان هناك في صحبة شخص كامل عارف منتظراً تهيئة الوسائل للذهاب الى بغداد، ولكن أخفق في مهمته وعاد الى اصفهان فتمكن من الذهاب الى بغداد من طريق آخر، ووفق بعد عناء لزيارة أئمة العراق عليهم السلام وجاور المشاهد المشرفة سنة كاملة، ثم توجه الى حج بيت الله الحرام مجرداً فقيراً، وبعد الحج وزيارة الرسول صلى الله عليه وآله وزيارة أئمة البقيع عليهم السلام بالمدينة المنورة عاد الى العراق وسكن النجف الأشرف مشتغلاً بالعبادة والرياضة والخلوة، وفي النجف التقى عبد الرحمن القدسي فقرأ عليه كتاب منازل السائرين وشرحه وكتاب فصوص الحكم وشرحه ورسائل فلسفية أخرى، وطالع أكثر كتب التصوف من المطولات والمختصرات، وكتب على كثير منها شروحاً وحواشي، وألف في مدة أربع وعشرين سنة أربعة وعشرين كتاباً.

واتصل في الحلة بفخر المحققين ابن العلاّمة الحلي، فتتلمذ عليه واستفاد منه كثيراً، وأجازه فخر المحققين بإجازات متعددة منها الإجازة التي كتبها بالحلة في شهر رمضان المبارك سنة ٧٦١هـ[١].

ويقول السيد أحمد الحسيني:

كان السيد حيدر الآملي من كبار الصوفية في القرن الثامن الهجري، سعى كثيراً في تدوين آرائهم وما يتعلق بالتصوف الإسلامي، ولكن لم يكن من المتطرفين الذين لم يعرفوا من التصوف إلا القشور الفارغة التي لا تمت الى روح الإسلام بصلة، ولم يعرفوا إلا الرقص والرهز والعربدة والبعد عن التعاليم الدينية، بل حاول في مؤلفاته الكثيرة أن يستعرض التصوف في إطار القرآن الكريم وما أثر عن النبي العظيم والأئمة من أهل البيت عليهم السلام ، ولذا نراه في كتابه فص الفصوص

(١) الى هنا تلخيص لما كتبه المؤلف بخطه.

يندد بجماعة من الصوفية في أقوالهم الباطلة ويبين معايبهم وخرافاتهم، كما يذم بعضهم في كتابه الكشكول، وهذا يدل على أنه يتعلق بالتصوف كطريق إسلامي لتهذيب النفس والرقي بها الى مدارج الكمال.

ثم يقول السيد الحسيني عن كتابه (المحيط الأعظم) وهو في تفسير القرآن أنه يوجد منه نسختان احدهما في خزانة الروضة الحيدرية برقم (٢٢) والثانية في مكتبة السيد المرعشي العامة في مدينة (قم) ثم يصف الكتاب بما يلي:

طريقة المؤلف في كتابه أنه يبدأ بآي من القرآن يكتبها بالحمرة، ثم التفسير ويستعرض فيه ما يتعلق بالآيات من الجانب الأدبي ووجوه القراءة وبعض الأحاديث التفسيرية وأقوال المفسرين، ثم التأويل فيدخل في مباحث عقلية وصوفية عميقة.

والمؤلف في القسم التفسيري يختصر الكلام ما أمكنه مع استيعاب وشمول، وفي القسم التأويلي يطول الكلام جداً مع تقسيم وتفريع وتشقيق. ففي آية البسملة مثلاً نجد القسم الأول لا يستوعب أكثر من صفحتين، أما القسم الثاني فيستوعب سبعاً وأربعين صفحة في ستة أبحاث: الباء وتحقيقه، النقطة التي تحته، السين والميم، الله وما يتعلق به، الرحمن الرحيم، تطبيق حروفها بحروف العالم كلها.

ومن هنا نعرف أن الكتاب ليس فيه من التفسير - على المعنى المصطلح - إلا الشيء القليل، بل هو كتاب حاول المؤلف أن يجمع فيه المباحث العميقة المتعلقة بالتصوف من كل جوانبها، وقد وفق تمام التوفيق فيما أراد وقصد تحت عنوان تأويل القرآن الكريم.

والشيء الجديد الذي يلفت النظر في عمل المؤلف أنه يختصر كثيراً من الموضوعات والمباحث في جداول ودوائر وصور، ولكن في النسخة التي نعرفها هنا بقي محل كثير من هذه الصور بشكل بياض لم ينقش فيه شيء.

ويستند المؤلف في معلوماته التفسيرية الى كتاب مجمع البيان للطبرسي والكشاف للزمخشري، وفي التأويل الى أقوال الشيخ الكامل نجم الدين الرازي والمولى كمال الدين، وينقل كثيراً عن شرح نهج البلاغة لابن ميثم والفتوحات المكية لابن العربي وكتاب الخطيب للجلودي، وربما يقتبس عن بعض الكتب من دون إشارة الى المصدر كما فعل مثلاً في فصل تقدم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على غيره في العلوم والمعارف، حيث اقتبس هذا الفصل من شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي من دون تسمية الكتاب.

يقول المؤلف في مقدمته بصدد بيان خطته في كتابه هذا «.. أن اكتب لهم كتاباً جامعاً للتأويل والتفسير بحيث يكون التأويل مطابقاً لأرباب التوحيد وأهل الحقيقة غير خارج عن قاعدة أهل البيت عليهم السلام، والتفسير موافقاً لأرباب النقل وأهل الشريعة غير خارج عن قاعدة أهل البيت عليهم السلام بحسب الظاهر أعني يكون جامعاً للشريعة والطريقة والحقيقة لقول النبي صلى الله عليه وآله «الشريعة أقوالي والطريقة افعالي والحقيقة أحوالي». لأن كل كتاب يكون جامعاً لهذه المراتب الثلاثة التي هي جامعة لجميع المراتب المحمدية يكون جامعاً لجميع المراتب الإلهية والكونية حاوياً لمجموع الكمالات المنسوبة الى الأنبياء والأولياء بأجمعهم لقوله عليه السلام «أوتيت جوامع الكلم وبعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وقد جاء تاريخ الكتاب بخط المؤلف على الورقة الأولى من الجزء الثاني هكذا:

سلخ شوال بالمشهد المقدس الغروي سلام الله على مشرفه من سنة سبع وسبعين وسبعمائة هجرية نبوية.

ونترك الكلام هنا للشيخ عبد الجبار الرفاعي:

إنه لا يلوح لنا أثر مهم في المعقول والعرفان كإنتاج لهذه المدرسة بعد شيخ الطائفة الطوسي حتى النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، عندما حط رحاله في النجف السيد حيدر بن تاج الدين علي پاد شاه الآملي أبرز مؤسسي الحكمة العرفانية عند الشيعة بعد ان طاف عدة بلدان في رحلة علمية تواصلت من بداية حياته «الى مدة ثلاثين سنة أو قريب منها»[1] كما حكى لنا هو ذلك في حديثه عن نفسه وبيان حاله من ابتداء مراحل السلوك الى حين الوصول، وما ارتسم من معالم تجربته الروحية، وتلقيه للعلوم اللدنية دون الكسبية في نهاية المطاف، حيث يقول:

«وبالجملة حتى بعد مدة وصلت الى بغداد بطريق آخر، وزرت المشاهد المقدسة من مشهد أمير المؤمنين علي عليه السلام، ومشهد الحسين، وموسى والجواد، وسر من رأى عليهم السلام وجاورتهم سنة كاملة، ثم توجهت الى الكعبة بقصد الحج مجرداً فقيراً مع عدم التمكن الصوري، وزرت الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة الأربعة عليهم السلام بالمدينة، ورجعت الى العراق وسكنت المشهد المقدس الغروي سلام الله على مشرفه، واشتغلت بالرياضة والخلوة والطاعة والعبادة، وطلب العلوم الحقيقية اللدنية الإرثية دون الكسبية التعليمية، ولم يكن هناك أحد يعرف هذا القسم، وكان هناك شخص عارف كامل خامل الذكر بين الناس، وولي من أولياء الله، اسمه عبد الرحمن القدسي، فقرأت عليه أولاً كتاب منازل السائرين مع شرحه، ثم كتاب فصوص الحكم مع شرحه، ثم رسائل أخر، ومضى على هذا زمان، وكشف لي ببركة هذا وببركة المجاورة، والتوجه الى حضرة الحق وحضرة الأئمة عليهم السلام، اكثر كتب التصوف من المطولات والمختصرات، وكتبت عليها شروحاً وحواشي كما ذكرت في صدر هذا الكتاب [يعني تفسير المحيط الأعظم] مفصلاً، وصنفت بعد ذلك الكتب المذكورة في الفهرست وهي قريبة الى عشرين أو أربعة وعشرين كتاباً، وذلك في مدة أربع وعشرين سنة وكان

(١) الآملي، السد حيدر. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم ١: ٥٢٩، تحقيق السيد محسن الموسوي التبريزي. ـ طهران ـ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤١٤هـ.

آخر تلك الكتب هذا التأويل [أي تفسير المحيط الأعظم]»[١].

يؤرخ السيد حيدر الآملي في هذا النص لأخصب مرحلة من مراحل الانتاج الغزير في حياته، وهي المرحلة التي بدأت مع هجرته الى النجف الأشرف وتلمذه على القدسي ومجاورته لقبر أمير المؤمنين عليه السلام، وكان ذلك في سنة إحدى وخمسين وسبعمائة من الهجرة[٢]، فقد استلهم مؤلفاته من بركات تلمذه على الولي عبد الرحمن القدسي، ومجاورة المشهد الغروي المقدس في النجف، وقد عبر عن تدفق الفيوضات عل قلبه بحيث أضحى «المشهد المقدس الغروي، الذي هو مشهد مولانا وسيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، موجب الفتح للفتوحات الغيبية على قلبي اجمالاً، ثم تفصيلاً.. ففاض على قلبي من الله تعالى ومن حضراته الغيبية في هذه المدة، غير ما قلته من «تأويل القرآن» و«شرح الفصوص»، من المعاني والمعارف والحقائق والدقائق التي لا يمكن تفصيلها بوجه من الوجوه، لأنها من كلمات الله غير القابلة للحصر والعد والانتهاء والانقطاع»[٣]، ومكث الآملي في النجف مجاوراً المشهد المقدس مايزيد على ثلاثين سنة، كما أشار الى ذلك في شرحه لفصوص الحكم قائلاً: «فشرعت في شرحه.. وهذا كان بعد مجاورتي بالمشهد المقدس ثلاثين سنة على الوجه المذكور. وكان ابتدائي فيه سنة إحدى وثمانين وسبعمائة من الهجرة، والانتهاء منه سنة اثنين وثمانين وسبعمائة»[٤].

وفي هذا الضوء يمكن القول إن النصف الثاني من القرن الثامن شهد ازدهاراً مجدداً في مدرسة النجف، أتيح لها معه هذه المرة أن تساهم بفعالية مشهودة في تأسيس الحكمة العرفانية عند الشيعة على يد السيد حيدر الآملي، وربما كان عبد الرحمن القدسي استاذ الآملي صاحب الحظ الأوفر في ذلك، وان كنا لا نعرف الكثير عن حياته، لكن يمكن معرفة ما بلغه هذا الرجل من موقع علمي شامخ في هذا الفن من خلال تصديه لتدريس أدق المتون العرفانية، وما شهد به تلميذه الآملي بما أفاضه عليه من معارف.

لقد كان للقدسي دور أساسي في توجيه الآملي، وتيسير مباحث العرفاء له، واعداده لمهمة غير عادية سيضطلع فيها لاحقاً، بانجاز طائفة من أهم مؤلفات الحكمة العرفانية الأولى في التراث الشيعي وهذا ما يتجلى لنا بوضوح في إجازته لتلميذه الآملي التي جاء فيها:

«اما بعد، فقد قرأ عليّ السيد الإمام الهمام، العالم ا لكامل، قطب الموحدين، زبدة المتبحرين، كهف الحاج والمعتمرين، المخصوص بعناية رب العالمين، السيد ركن الحق والملة والدين، حيدر بن تاج الدين علي پادشاه الحسيني الآملي ادام الله ظله، كتاب فصوص الحكم لمحيي الدين بن العربي قدس الله سره مع شرح للقيصري، وكتاب منازل السائرين للشيخ أبي إسماعيل الهروي رحمه الله عليه مع شرح لعفيف الدين التلمساني رحمة الله عليه، قراءة مرضية، تشهد بفضله وفطنته، وكان استفادتي منه اكثر من افادتي له، وكان ذلك بالمشهد الغروي سلام الله على مشرفه، سلخ رجب المرجب من سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة، وكتب الفقير الى الله تعالى عبد الرحمن بن أحمد القدسي تجاوز الله عن سيئاته»[١].

استطاع السيد حيدر الآملي أن يكتب ما مجموعة ستة وعشرين كتاباً ورسالة، تنتظم بمجموعها في

---

(١) المصدر السابق: ٥٣١.
(٢) الآملي، السيد حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص: ٥٣٦، تصحيح هنري كربين وعثمان يحيى ـ طهران ـ انتشارات طوس، ١٣٦٧ ش.
(٣) المصدر السابق: ٥٣٤ ـ ٥٣٦.
(٤) المصدر السابق: ٥٣٧.

(١) المصدر السابق: ٥٣٥.

محاولة لاعادة تدوين الحكمة العرفانية لمن سبقه، ولا سيما الشيخ محيي الدين بن العربي، في إطار تأويل تراث أهل البيت عليهم السلام، وتأويل القرآن الكريم الذي تمثل في كتابه الموسوم بـ «المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»، والذي رتبه كما ذكر: (على سبعة مجلدات كبار، بإزاء تأويل الشيخ الأعظم نجم الدين الرازي المعروف بـ «دايه» فانه رتب كتابه على ستة مجلدات كبار، بعد تميته بـ «بحر الحقائق ومنبع الدقائق»، ونحن أردنا أن يكون لنا تفسير على قرنه من كل الوجوه، وبمقتضى الحديث الوارد فيه أيضاً: «ان للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً، الى سبعة أبطن»، وبمقتضى اشتماله أي القرآن الكريم على السبعات المعلومة، وغير ذلك مما أوجب ترتيبه عليها[1].

وتعتبر محاولة الآملي هذه أول أوسع محاولة لترسيخ المنحى التأويلي في التراث الشيعي، وقد مهّد هذا المنحى لولادة اتجاه متميز بعد أقل من قرنين، ثم تعاظم دور هذا الاتجاه لدى الشيعة بمرور الزمان، ولم تجهضه الردود المتنوعة التي أطلقها المحدثون والفقهاء والمتكلمون من الشيعة، الذين أصر الكثير منهم على شجب هذا المنهج في تفسير القرآن الكريم، وفهم المأثور عن الرسول وأهل البيت صلوات الله عليهم. وبغض النظر عن مدى صحة هذا المنهج وصواب المنحى الذي تدور حوله أعمال الآملي، ودقة تعبيره عن هدى الوحي الإلهي فانه يمكن اعتبار «الانتاج العقلي لشيخ آمل، السيد حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحيسني، من قمم التفكير الإسلامي في القرن الثامن للهجرة؛ فمؤلفاته التي حفظها لنا الزمن وأمكن الاطلاع على بعضها، تصور نضوج الحكمة العرفانية في الإسلام، وانتظامها سائر النشاط الفكري والديني على السواء»[2].

(١) الآملي، السيد حيدر. المقدمات من كتاب نص النصوص: ١٢.

(٢) الآملي، السيد حيدر. جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ١، تصحيح هنري كربين وعثمان يحيى طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، ١٣٦٨ ش. من تصدير عثمان يحيى.

إن الفضاء الذي انتشرت في آفاقه الآثار التي تركها الآملي جغرافياً وزمنياً، ارتسم فيه الدور التأسيسي لبيئة النجف، في إثراء التجربة الروحية عند الشيعة، ذلك ان مدرسة النجف لم يغر ماؤها بعد ارتحال الفقه والحديث الى الحلة، وإنما أتمت عملها باستئناف مهمة جديدة لم تتعهدها الحلة ولا أية مدرسة لعلوم الدين عند الشيعة آنذاك، فأزاحت ما تكدّس من الحجب والكدورات في عالم الظاهر، وغطست بعيداً تغور نحو الباطن، متدلية من الشريعة الى الطريقة، لتكتشف في نهاية المطاف الحقيقة فتصل الى ملاذها المفقود، لأن «الشريعة والطريقة والحقيقة، أسماء مترادفة الدلالة على حقيقة واحدة، التي هي حقيقة الشرع المحمدي باعتبارات مختلفة، وليس بين هذه المراتب مغايرة أصلاً في الحقيقة، لأن الشرع كاللوزة مثلاً المشتملة على القشر واللب، ولبّ اللبّ، فالقشر كالشريعة الظاهرة، واللب كالطريقة الباطنة، ولبّ اللبّ كالحقيقة الباطنة للباطن، واللوزة جامعة للكل، كما قيل في الصلوات ومراتبها المترتبة عليها: الصلاة خدمة، وقربة، ووصلة؛ فالخدمة هي الشريعة، والقربة هي الطريقة، والوصلة هي الحقيقة، واسم الصلاة جامع للكل. وقيل أيضاً: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»[1].

إن تبلور هذا المنحى في مسار الفكر الشيعي، تسبب في تداعي تفسيرات واستفهامات مختلفة، كانت تنثال عبر عدة قرون حتى عصرنا الراهن، وهي بمجموعها وان لم تصدر عن رؤية واحدة، لكنها تتوحد في تفكيك عناصر الفكر الشيعي وإحالة بعضها الى ثقافات أخرى خارج البيئة الإسلامية.

وقد راح ضحية هذا المنهج ذي النظرة الاحادية في قراءة الموروث الإسلامي عند الشيعة مكونات اساسية في هذا الموروث، عندما اختزل بعضهم التشيع بنزعة

(١) الآملي، السيد حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

غنوصية باطنية ظهرت في الإسلام، مثلما هو الحال في بعض الاتجاهات الشاذة والمنحرفة في التأريخ الإسلامي، فيما حاول آخرون ان يطابقوا بين التشيع والتصوف، أو النظر اليه باعتباره نظاماً عرفانياً ليس إلا[١]. وذهب عن هؤلاء أنّ التشيع تجلى في البرهان والبيان والعرفان، فهو «وجهة نظر تجلّت في مختلف فروع الثقافة الإسلامية ومجالاتها، في الفقه والحديث، وفي التفسير والكلام، وفي التصوف والفلسفة، ولذا فانه من الخطأ أن ينظر الى التشيع أو الى التسنن بوصفهما نظامين عرفانيين لا غير، ففي التشيع ـ كما في التسنن ـ بيان وعرفان وبرهان، إذا كنا لنا أن نأخذ بمصطلحات الجابري، وليس العرفان حكراً على الشيعة من دون أهل السنّة»[٢].

ان القراءة الموضوعية لتراث الشيعة تقضي ان نلاحظ مكونات هذا التراث بمجموعها كمنظومة متواشجة متسقة، يتمم ويغذي بعضها بعضاً، تتعانق كلها في تأليف هذا التراث، ولا ينفي احدها الآخر، فلا يصح أن نضحي بالعقل لصالح المضمون الروحي ولا العكس، وبهذه الرؤية سنجد الحكمة العرفانية للتشيع ليست إلا تعبيراً عميقاً عن الثراء الروحي في الإسلام، وحينئذٍ سنعرف أن «للشيعة أكبر الفضل في اغناء المضمون الروحي للإسلام، وإشاعة الحياة الخصبة القوية العنيفة، التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على اشباع النوازع الروحية للنفوس، حتى أشدّها تمرّداً وقلقاً. . . ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية الى هذه الناحية، الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة، الذي قامت به الشيعة، والعلة في هذا أن الجانب السياسي في الشيعة هوالذي لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب، مع أنه ليس إلا واحداً منها»[٣].

الصوفية الصفوية تتحول إلى حركة ثورية ثم الى قيادة دولة

انتشرت الطريقة الصوفية الصفوية التي كانت قاعدتها في اردبيل، انتشرت بسرعة في جميع انحاء مقاطعة آذربيجان وشرق الاناضول وسوريا وخراسان. والأكثر أهمية انها تغلغلت بين بعض قبائل التركمان في آذربيجان والمناطق المحيطة بها. ولما جلس النائب الرابع للشيخ صفي أبى جنيد على كرسي الزعامة والإرشاد اصبحت الطريقة الصوفية الصفوية حركة ثورية مقاتلة سياستها (افتح البلدان واحكمها) واصبح الأنصار هذه الطريقة تنظيمات بين التركمان حيث شكلوا أفواجاً من القوات الصوفية المضحية (غزاة الصوفية). وكان يستفاد من هؤلاء في البداية لمقاومة القوى غير الإسلامية المجاورة. وكان جنيد أول شيخ صفوي أبرز مشاعره الشيعية مع عقائده المذهبية المتطرفة على غرار عقائد غلاة الشيعة. حارب جنيد، المسيحيين في القفقاس حول آذربيجان وقتل في إحدى هذه الحروب سنة ٨٦٤/ ١٤٦٠.

ورث حيدر من والده الشيخ جنيد اساليبه السياسية وقتل حيدر في إحدى معاركه سنة ٨٩٣/ ١٤٨٨. كان الشيخ حيدر قد أمر. أنصاره ان يضعوا على رؤوسهم قبعات حمراً لها اثنا عشر ضلعاً تمثلاً بأئمة الشيعة الاثني عشر ولهذا يسمونهم باللغة التركية القز لباش (أي اصحاب الرؤوس الحمر). قتل السلطان علي بن حيدر سنة ٨٩٨/ ١٤٩٣ في الحرب.

وكانت الطريقة الصوفية قد أصبحت الآن منظمة عسكرية قوية يدعمها الكثير من انصارها الأوفياء المخلصون من قبائل التركمان القوية التي كانت تشكل العمود الفقري لقوات القز لباش ونتيجة لذلك تمكن الشاب إسماعيل شقيق السلطان علي بصفته شيخاً للطريقة الصوفية، تمكن بسهولة من احتلال آذربيجان واستخلاصها من سلالة (آق قوينلو). وفي صيف سنة ٩٠٦/ ٩٠٧/ ١٥٠١ دخل إسماعيل مدينة تبريز

---

(١) ذهب الى ذلك بعض المفكرين العرب المعاصرين كالدكتور محمد عابد الجابري في ثلاثيته «نقد العقل العربي»، وغيره.

(٢) حرب، علي. مداخلات: ١٧، بيروت، دار الحداثة.

(٣) بدوي، د. عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام: ٢ ـ القاهرة ـ دار النهضة العربية ١٩٦٤.

عاصمة السلالة المنهارة واعلن نفسه ملكاً باسم الشاه إسماعيل.

كان أول ملك في السلالة الصفوية رجلاً قوياً استمر حتى الربع الخامس من القرن الثاني عشر/ الثامن عشر وفي السنوات التالية تمكن من ان يسيطر على جميع إيران التي كان يحكمها سلالات مختلفة. وفي عهده (٩٠٧ ـ ٩٣٠/ ١٥٠١ ـ ١٥٢٤) توحدت إيران بعد انقسامها بين تلك السلالات. اعلن إسماعيل فور جلوسه على العرش، المذهب الشيعي الاثني عشري، مذهباً رسمياً للدولة الصفوية وفتح عصراً جديداً امام التشيع والحركات الشيعية وعلماء الشيعة في إيران.

في مثل هذه الأحوال التي كانت المشاعر الشيعية تكسب شعبية في إيران. بدأ إحياء المذهب الإسماعيلي النزاري في مدينة انجدان حوالى منتصف القرن التاسع/ الخامس عشر في عهد امامة المستنصر بالله الثاني. والعناوين التي استخدمها هذا الإمام الإسماعيلي القاسم شاهي وحفيده تدل على الأئمة النزاريين بدؤوا الآن يخطون خطوات علنية لتخليد عظمة الإسماعيلية القديمة. ولكن وبالرغم من تحسن الظروف فان الأئمة وانصارهم كانوا مضطرين للالتزام بالتقية والتستر وراء الزي الصوفي لاخفاء حقيقتهم. والمستنصر بالله الثاني، الإمام الثاني والثلاثون، الذي كان عنوانه الصوفي (قلندر) ربما يكون أول امام اسماعيلي قاسم شاهي أقام علاقات مع الطريقة الصوفية النعمة اللهية، رغم عدم وجود وثيقة مشهودة تؤيد هذا الأمر. ولكن حتى في بداية عهد (انجدان) كان النزاريون يستخدمون الزي الصوفي في إيران ومن أجل ذلك استخدموا مصطلحات الصوفية وهي مرشد ومريد. وكان البعيدون يتصورون الأئمة النزاريين مرشدين وشيوخ واقطاب في الصوفية وكانوا يعتبرونهم سادة حسينيين كما ان انصار الأئمة كانوا يعتبرون انفسهم مريدين يقوم بهدايتهم وارشادهم، مرشد جليل المنصب في الطريق نحو الحقيقة واثر انتشار الأفكار والعقائد الشيعية المخلصة والوفية لعلي عليه السلام بين الكثير من الفرق الصوفية والحركات الدينية. طوال عصر (انجدان) فقد اصبحت العادة المتبعة بين الأئمة القاسم شاهية استعمال اسماء صوفية لأنفسهم مثل الشاه قلندر والشاه غريب أو المصطلحات الصوفية مثل شاه وعلي واضافتها الى اسمائهم.

ويبدو أن الأئمة النزارية القاسم شاهية، بعد بحث طويل اختارو (انجدان) محلاً لاقامتهم وقاعدة لدعوتهم. وكانت انجدان تمتاز بموقع جيد وفي نفس الوقت كانت بعيدة عن مراكز وقواعد ومقرات القوى الرئيسية الكبيرة السنية التي كانت آنذاك تستولي على شرق وغرب إيران. اضافة الى ذلك فان انجدان كانت قريبة من قم وكاشان اللتين كانت تسمى كل منهما (دار المؤمنين) وهما مركزان شعبيان للشيعة في إيران.

تحول الأحوال

إن قيام الصوفية واعلان المذهب الشيعي الاثني عشري المذهب الرسمي للدولة الصفوية في إيران في سنة ٩٠٧/ ١٥٠١ كانت تبشر بفرص مناسبة لنشاطات النزارية والحركات الشيعية في إيران. والحقيقة ان النزاريين في السنوات الأولى لحكومة الصفويين قللوا من شدة مراعاتهم للتفتية والالتزام بها. وكان زعيم المحمد شاهية آنذاك الشاه طاهر الذي هو اشهر أئمتهم. وكان زعيم القاسم شاهية نور الدين محمد المعروف بأبي ذر علي الذي خلف والده غريب ميزا بصفته الإمام الخامس والثلاثون للأئمة القاسم شاهية. وكان أبو ذر علي معاصراً للشاه إسماعيل الأول وابنه الشاه طهماسب الأول. ومن المعروف انه تزوج اما ابنة الشاه طهماسب أو شقيقته غير ان تفاؤل النزاريين لم يدم طويلاً حيث ان الصفويين بدأوا بسرعة بإتخاذ سياسة مذهبية شاقة هدفها القضاء على انواع التصوف وعلى الحركات الشيعية المختلفة التي كانت قد جاوزت حدود المذهب الأثني عشري.

وهذه السياسة نفذت حتى على قوات القزلباش الذين اوصلوا الصفويين الى السلطة. ولكن الصفوية

ومنذ البداية اخذ الصفويون يلاحقون المجموعات الشيعية المتطرفة والفرق الصوفية ويمكن القول ان اكثر الفرق الصوفية في عهد حكومة الشاه إسماعيل كانت قد تعطلت عدا النعمة اللهية والنوربخشية والذهبية حيث قلّت اهميتها طوال العصر الصفوي تدريجياً.

ويبدو ن الصفة الحقيقية للأئمة النزاريين واتباعهم قد عرفت الى حدٍ ما بعد استقرار الدولة الصفوية بالرغم من تسترهم تحت غطاء الزي الصوفي ولم تخص مدة حتى لفتت نشاطات الإسماعيليين النزاريين المتزايدة والعلنية انتباه اوائل الملوك الصفويين وانتباه العلماء الاثني عشرية وكان رد فعلهم ملاحقتهم واعتقالهم واضهاد انصارهم، فالشاه إسماعيل اصدر أمراً بتأديب الشاه طاهر الذي كان قد حقق لنفسه شعبية في مدينة كاشان وأرغمه على الهرب الى الهند المكان الذي اقام فيه أئمة سلالة المحمد شاهية بعد ذلك. كما أن الشاه طهماسب، لاحق واضطهد النزاريين القاسم شاهيين في عهد امامهم السادس والثلاثين مراد ميرزا ابن ابو ذر علي. ويشير كتاب تاريخ ألفي[1] في ذيل سنة ٩٨٢/ ١٥٧٤ ـ ١٥٧٥ الى ملاحقة واضطهاد نزاريي (انجدان) في عهد المدعو مراد الذي كان يدعي امامتهم. مفصلاً هذا الحادث الذي وقع في عصر الشاه طهماسب كما جاء ذكر ذلك في كتاب القاضي أحمد القمي احد المؤرخين المعاصرين آنذاك عند الكلام عن احداث سنة ٩٨١/ ١٧٥٣ ـ ١٥٧٤.

يقول المصدران ان مراد كان له انصار كثيرون في الهند أيضاً وكانوا يرسلون إليه كميات كبيرة من النقود من السند والمناطق الأخرى ولم يكن مراد ميرزا ولا الإمام الذي قبله موجودين دائماً في انجدان التي كانت مقر الدعوة النزارية القاسم شاهية وقاعدتها. وكان مراد ميرزا يقوم بنشاطات وفعاليات سياسية خارج انجدان وكان قد صار له انصار كثيرون في مدينة كاشان ومناطق أخرى من إيران المركزية. فخاف الشاه طهماسب من نشاطات مراد ميرزا وفي بداية سنة ٩٨١/ ١٥٧٣ اصدر أمراً الى اميرخان موصلو حاكم مدينِ همذان، بالذهاب الى منطقة انجدان واعتقال مراد ميرزا والقضاء عل انصاره. فقتل اميرخان عدداً كبيراً من نزاريي انجدان وأطرافها وحصل على غنائم كثيرة منهم. الا ان ميرزا الذي كان آنذاك في قلعة في ناحية كمرة بأطراف انجدان تمكن من الهروب. ولكن بعد فترة قصيرة اعتقلوه والقوه في السجن. وفي جمادي الثاني سنة ٩٨١/ اكتوبر ١٥٧٣ تمكن مراد ميرزا بمساعدة محمد مقيم احد رجال الحكومة البارزين في الدولة الصفوية الذي كان تابعاً للإمام النزاري ان يهرب من السجن ومن المساعدات التي تلقاها من انصاره في طريقة في فارس ومكران والسند، تمكن ان يصل الى أطراف قندهار. وبعد اشهر قليلة اعتقله الحراس الصفويون في أفغانستان من جديد وجاءوا به الى الشاه طهماسب. فأمر الشاه طهماسب بقتله مع محمد مقيم. والجدير بالذكر ان خير خواه الهراتى الذي كان معاصراً للشاه طهماسب الأول ومراد ميرزا والإمام الذي سبقه، يقول في كتابه أن احد أئمة النزارية في عهده غاب عن الانظار مدة سبع سنوات، أي كان مستوراً ويعني خير خواه بذلك مراد ميرزا.

التصوف في العصر الصفوي بإيران

على الرغم من أن العصر الصفوي ابتدأ بحركة جماعة من الصوفيين إلا أنه كان عصراً غير مساعد لحركة التصوف، ونلاحظ ذلك بصورة أوضح كلما اقتربنا من نهاية هذا العصر، بل استمر هذا الوضع حتى بعد نهايته وبداية العصر القاجاري وحكم محمد شاه القاجاري (١٢٥٠ ـ ١٢٦٤هـ) ولكن ذلك لم يوقف الحركة العامة للتصوف والعرفان في إيران، أو يحد من النزعة الفطرية للإيرانيين في هذا المجال.

ويمكن أن نشخص سببين أصليين لهذا الوضع غير المساعد لحركة التصوف في ذلك العصر، وهما: غلبة

---

(١) هو تاريخ للعالم الإسلامي حتى سنة ١٠٠٠/ ١٥٩١ أمر بتأليفه اكبر شاه . . .

الصوفيين الصفويين وغلبة العلماء القشريين.

تميزت الجماعة الصوفية الصفوية في زمن نهوض وسطوع نجم الشاه إسماعيل الأول وابنه الشاه طهماسب بفقدان الجانب التربوي للتصوف، ولم يكونوا جاهلين بالأهداف السامية للتصوف وحسب، بل كانوا يتبعون عقائد عامية ويطيعونها طاعة عمياء، ويعتقدون طريقة مشايخهم ويرفضون كل طريقة سواها، بل ويحاولون القضاء عليها قضاء مبرماً. وقد خرج هؤلاء الأتراك الصوفيون القزلباش عن حقيقة التصوف منذ أن استبدلوا خرق الدروشة التي كانوا يرتدونها بدروع الحرب وبزات القتال واستبدلوا مسابحهم بالسيوف وذلك في عهد السلطان جنيد والسلطان حيدر، ولكن الأمر الذي يدعو للاستغراب أنهم يصرون على ادعاء التصوف والتحدث عن طريقتهم الصوفية وتسمية زعيمهم باسم المرشد الكامل. وقد استمر هذا الأمر حتى حين في عهد الحكم الصفوي، ولكن لم يكن أصحاب التيجان الحمر يشبهون أسلافهم الصوفيين بمجاهدة النفس وتحمل الرياضات الشاقة ولا المرشدون الكاملون كانوا يشبهون المشايخ السابقين، بل كان الفريقان يعيشون على الميراث الذي تركه أصحاب هذه الطريقة الذين نشطوا في زمنهم في تعليم أتباعهم وتربيتهم دون أن يحصلوا على أسباب الملك والسلطان.

والجدير بالذكر أن النظام الخانقاهي الخاص الذي كان الصوفيون يعتمدونه قد تزعزع حينما أهان الشاه إسماعيل الثاني خليفة الخلفاء والمرشد الكامل حسين قلي وسمل عينيه بكل إذلال. وكما نعلم فإن المرشد الكامل هذا كان قد بالغ في التنكيل بالصوفيين في العاصمة وغيرهم من أصحاب التيجان الحمر، وكان ذلك قد أحدث شرخاً كبيراً في التاج الحيدري ذي الاثني عشر خرقاً. ومما زاد في تفرق القزلباش وضعف مرشديهم وبالتالي ضعف كيانهم ونظامهم الحروب الطويلة بين طوائفهم وضعف شأن المرشد الكامل، وقد بلغ هذا الأمر حداً بعيداً، بحيث حين تولى الشاه عباس الأول الحكم لم يبق من قوة التصوف والقزلباش إلا الشعارات. فنفس هؤلاء الصوفيين الذين ناصروا الشاه إسماعيل الأول في ثورته مستندين في ذلك إلى التصوف قبل كل شيء، كانوا قد خرجوا فيما بعد عن نمط حياتهم وطريقتهم التي تقوم على أساس الزهد والابتعاد عن حطام الدنيا الى طلب الإمارة والسلطان، ففقدوا الاثنين معاً، وتعلقت أمور الدين والدنيا بغيرهم. فقد آلت القدرة المعنوية الى علماء الدين الشيعة ففي بداية العهد الصفوي استقدم هؤلاء العلماء من البلاد العربية نتيجة للحاجة الملحة التي كان الإيرانيون حديثو العهد بالتشيع يشعرون بها، وذلك لجهلهم بتعاليم المذهب الشيعي، ولكن هؤلاء الضيوف سرعان ما تغلبوا على مضيفيهم، وأخذوا يحاربون التقاليد والأفكار الإيرانية ومنها التصوف بما كانوا يحملونه من ميراث فكري عريق.

وقد تحدث الآستاذ محمد تقي بهار (ملك الشعراء) حول التصوف في العهد الصفوي فقال: «يبدو أن مصدر جاه وحرمة الصفوية هو تصوف الأجداد وتأييد الأتباع الصوفيين لهم، ولكن هذا الأمر تغير كثيراً خلال خمسين سنة من جلوس الشاه طهماسب الأول على العرش وانتهاء الحروب وتسيير التولائيين والتبرائيين في الأسواق والأزقة وانتشار الكتب وفتح المكاتب. وقد غلبت الثقافة الجديدة وطبعت البلاد بطابعها، وأغلق باب الإرشاد رغم أن الصفوية ابتنت في بداية عهدها على هذا الباب. ولم يبقَ من التصوف في العهد الصفوي سوى بقايا جماعة (الفتيان) الذين كانوا يتظاهرون بالتصوف، وكان خليفة السلطان يكسيهم، فيدخلون بذلك في جماعة الصوفيين المخلصين وهم فدائيون لشخص الشاه. وفي الواقع كان الصوفيون قد انهزموا بوجه الفقهاء والإخباريين. وقد اعتبرتهم كتب الشيعة ملاحدة إباحيين وهاجمت ملا الروم (المولوي) وأفتت بقتل وحرق أتابع هذه الفرقة.

لقد تخلى الإيراني آنذاك عن خرقة الدراويش وحمل السيف والقوس وتوجه لقتال أهل السنّة القادمين من الشرق والغرب فاغري أفواههم مكشرين عن أنيابهم

لالتهام إيران وتقطيعها إرباً، وكان فاتحاً ومنتصراً حيثما توجه. ولو كان الإيرانيون من أهل السنة لما بقي لإيران اتحاد وطني ولا استقلال، ولتقاسمها الأوزبك والعثمانيون بل حتى دولة أفغانستان ما كان بالإمكان أن تظهر الى الوجود. (انتهى).

التأثير المتبادل بين التصوف والتشيع في العهد الصفوي

تحدثنا فيما مضى عن طبيعة ظهور الطريقة الصفوية والتحولات التي حصلت نتيجة لمساعي زعماء هذه الطريقة. ونحاول فيما يلي أن نبين التأثير المتبادل بين التصوف والتشيع في ذلك العهد وما نتج عن التفاعل بين هذين المنهجين:

كانت نهضة الشاه إسماعيل الصفوي مبنية في الواقع على أساس بابية الإمام المهدي، وينسب هذا القول الى الشيخ الگيلاني الذي قال بشأن أبناء صهره ومريده الشيخ صفي: «سيرقى شأنهم يوماً بعد آخر حتى يحين الزمن الذي يظهر فيه قائم آل محمد ﷺ المهدي الهادي ويقطع دابر الكفر عن وجه الأرض».

وقد اقترنت حكومة الشاه إسماعيل الصفوي بإعلان مراسيم شيعية ـ صفوية جديدة في سبيل التأكيد على الفعاليات والنشاطات التبليغية للتشيع في إيران. ومن ضمن هذه النشاطات إقامة مراسم العزاء في ذكرى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام التي لا تزال الى الآن تتبع بنفس المنهج. وكذلك التأكيد على عبارة «أشهد أن علياً ولي الله» كأمر ملازم للإقرار بالتشيع، وأضافتها الى الآذان[١]. والجدير بالذكر هنا أن حركة الشاه إسماعيل الصفوي ابتنت في حقيقتها على جوهر صوفي في إطار شيعي. وكان التشيع في نظر الشاه إسماعيل الذي اعتبر نفسه نائباً للأئمة وباباً للإمام صاحب الزمان، عبارة عن تلك المظاهر السطحية والشعارات الساذجة. وبعد وفاته اتجه التشيع نحو التنظيم والاستقرار، حيث استعان الشاه طهماسب الذي لم يكن يملك قابليات، أبيه وذكائه بالفقهاء الشيعة الذين استقدمهم من جبل عامل. وقد سبقه الى ذلك الخواجة علي بن المؤيد آخر حكام السربداريين حينما طلب من فقهاء جبل عامل الدعم المعنوي.

استقدم الشاه طهماسب الشيخ علي بن عبد العال الكركي ليشرف على تنفيذ هذه المهمة. وبدلاً من أن يقوم هذا بتخفيف حدة التشدد والتوتر، قام بأعمال أكثر تشدداً، لكنه لم يستطع جذب نظر الشاه إسماعيل إليه. حتى إذا مات الأخير آلت الأمور المعنوية إليه، حيث عُدَّ نائباً عاماً للمهدي في جميع الشؤون الاقتصادية والدينية في الدولة الشيعية الحديثة، وأصبح صاحب الاختيار المطلق بحيث أن الشاه طهماسب كان يعد نائباً له. وكان الكركي يبعث ممثلين عنه إلى جميع الولايات. ويسّر له منصبه الديني الكبير أن يجتهد في آراء جديدة، ومن اجتهاداته جعل التربة للسجود، ولا يزال ذلك جارياً حتى اليوم. وقد وضع عام ٩٣٣هـ رسالة في ذلك. كما وضع رسالة أخرى في أمر متشدد عنيف.

والجدير بالذكر أنه بالرغم من ذلك كله بقي التصوف يشكل هدفاً أساسياً بالنسبة لأشراف الدولة الصفوية، ومن ضمنهم علماء الشيعة الذين ساهموا بترويج التشيع في إيران من خلال نقل المتون الأصلية للتشيع الى اللغة الفارسية. ومن هؤلاء العلماء علي بن الحسين الزوارة أي الذين كان أحد تلامذة الشيخ الكركي.

والشيخ الكركي لم يكن العالم الوحيد الذي قدم من جبل عامل إلى إيران، بل كان هناك أيضاً أخوان الشيخ الكركي والشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي (٩١٨ ـ ٩٨٤هـ) وهو والد الشيخ البهائي الذي تولى منصب (شيخ الإسلام) بعد الشيخ الكركي، ثم أعقب ذلك تقاطر فقهاء الشيعة على إيران بصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ التشيع، والمعروف أن العنصر العربي كان قائداً لجميع التحولات الاجتماعية والسياسية

(١) تاريخ الشاه إسماعيل صفحة ٤١.

والدينية في مجالس التصوف والتشيع وخصوصاً في إيران منذ سقوط بغداد حتى القرن الحادي عشر الهجري، ومن الطبيعي أن إطلاق العنان للتشيع والتشديد من الضغط على التصوف السني النقشبندي ترافقاً مع هذه السياسة الجديدة، وأصبحا من غايات الحركات الفكرية الحديثة من هنا نلاحظ ظهور انقلاب حقيقي في الفلسفة المشائية، مقترن بالتصوف، كان أبطاله من الإيرانيين في أغلب الأحيان ومن هؤلاء المشائين صهر الشيخ الكركي محمد باقر الملقب بميرداماد، وصدر الدين الشيرازي صاحب كتاب الأسفار الأربعة، وهو تلميذ الميرداماد، وأبو القاسم المير فندرسكي وقد تعرض هؤلاء العلماء والحكماء المتحررون الأتقياء للتكفير من قبل الفقهاء الدنيويين، مما اضطرهم الى قرن عقائدهم وآرائهم بالنصوص الدينية واستجازة الفقهاء في الرواية تخلصاً من العواقب الوخيمة. وكان بعض هؤلاء يضطر لمغادرة إيران أو الاعتزال في بعض القرى. وقد تعرض الملا صدرا الذي كان صاحب آراء جديدة لمضايقات كثيرة، ورغم كل ما كان يحرص عليه من حذر نراه يكتب في رسالته (الواردات القلبية) هجوماً عنيفاً على الفقهاء الرسميين الذين كانوا يعملون في خدمة الدولة ويسميهم عبيد الشيطان وآلة أعوان السلطان لأخذهم الأموال من حكام زمانهم تحت عنوان (حقوق طلاب العلم) ويضيف قائلاً: «إن سبب فساد الزمن هو وجود العديد من أمثال هؤلاء الفقهاء الذين يأكلون من الحلال والحرام ويفسدون على الناس عقائدهم وهم يتمادون في أعمال الفساد، لأن عوام الناس يقلدونهم»[1].

وأما بالنسبة للتصوف فقد كان زعماء الطريقة النور بخشية والطريقة النعمة اللهية قد وصلوا أسباب القرابة بالعائلة الصفوية ودرس الصوفيون القادريون لدى الفقهاء العارفين. وكثرت في تلك الأجواء دعاوى المهدوية والنبوة، وليس غريباً أن نسمع عن الكثير من هذه الحركات في العهد الصوفي. وأول تلك الحركات هي التي أطلقها أحد الدراويش عام ٩٨٨هـ وادعى بأنه الميرزا إسماعيل الابن المقتول للشاه طهماسب. وكان هذا الدرويش رجلاً شجاعاً ذا إرادة قوية أجهد الصفويين كثيراً حين حاولوا القضاء عليه.. حتى قتل عام ٩٩٦هـ.

وفي عام ١٠٠٢هـ خرج صوفي آخر اسمه الدرويش خسرو كان يتبع المذهب النقطوي ويحمل مسلكاً فلسفياً خاصاً. وقد بلغ تأثيره حتى على داخل الهند. ثم تبعه صوفي آخر السيد محمد في عام ١٠٢٩هـ وهو من أتباع القادرية، وقد ادعى المهدوية وأسمى بعض أصحابه بالخلفاء وأصدر منشوراً بهذا الشأن.

وفي عام ١٠٤١هـ ظهر الدرويش رضا الذي كان يدعي البابية حيناً والمهدوية حيناً آخر. وقد ذكر صاحب (دبستان المذاهب) أنه رأى في مشهد عام ١٠٥٣هـ شخصاً اسمه محمد قلي كان يدعو الناس الى أتباع نبوة مسيلمة، ويزعم لهم أن كتب مسيلمة محفوظة عنده، ورداً على لقب الكذاب الذي اقترن به اسم مسيلمة أسمى فرقته (الصادقية)، واستحدث فكراً مستقلاً لفرقته. وفي الوقت ذاته ظهر شخص يطلق على نفسه اسم الأفغاني ويدعي بأن الآية الكريمة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ إنما نزلت بشأنه.

ومن هؤلاء أيضاً الصوفيون الذين زعموا بأن الشاه طهماسب الصوفي الأول هو الإمام المهدي، وأعدموا جميعاً في تبريز. وكذلك الشاه طاهر الأنجداني الإسماعيلي الذي ادعى الإمامة وهرب من قبضة الشاه إسماعيل الى الهند. والشريف مهدي الهمداني الذي قتله المتعصبون عام ٩٥١هـ. وصوفي آخر شاهد السيد نعمة الله الجزائري (١٠٥٠ ـ ١١٢١هـ) إعدامه في شيراز وكتب عن عقائده في كتاب (الأنوار النعمانية)، وكذلك ثلاثة دراويش آخرون كانوا يدعون بأنهم شخص الميرزا إسماعيل القتيل، وغير هؤلاء شمس الدين الكلوايي الذي شارك في الخروج على الشاه

---

(١) التشيع والتصوف للدكتور كامل مصطفى الشيبي.

عباس الأول في گيلان واتهم بعقائد فاسدة، وقد ورد في هذا الكتاب الحديث عن العديد من أمثال هذه العقائد. ومن هذا يستنتج المحقق التاريخي أن إطلاق الحرية للتشيع بمفهومه الواسع جداً بعد كبت طويل أحدث تحولاً كبيراً في أذهان الناس، وأن كثيراً من الأمور التي كانت تعيش الاختناق طوال قرون طويلة ظهرت لعيان بعد أن كان من غير الممكن ظهورها.

وفيما يتعلق بتأثير التصوف في بداية التشيع خلال العهد الصفوي يجدر القول أن الأصل الصوفي للحكومة وتسلم مقاليد القوة والزعامة للشيعة جعل التقارب بين المنهجين أمراً ممكناً جداً، بل وصل الأمر بهما أن اختلطا مع بعضهما. ومن ثم ليس غريباً أن يكون مترجم الكتب الشيعية الى اللغة الفارسية في ذلك الوقت رجل صوفي، أو ينقل عن زين الدين العاملي (الشهيد الثاني) إن كان متعمقاً في التصوف، ويبدو أمراً عادياً أن يعتبر القاضي نور الدين الشوشتري صوفياً بعد أن قتل في الهند عام ١٠١٩هـ بجرم التشيع. وأثر اختلاط التشيع والتصوف هذا لم ير الشيخ البهائي في منصب شيخ الإسلام مانعاً من كتابة رسالة صوفية صريحة باسم (الوحدة الوجودية) واستعمال العبارات الصوفية في كتابه (الكشكول)، ولم يمنع البعض من اعتباره أحد أتباع الطريقة النوربخشية[١].

وبعد أن أدت حرية التشيع الى ظهور فرقة جديدة متشعبة عن التشيع وقفت جماعة من الفقهاء الصوفيين في مقابل علماء الدين الجدد، وبعبارة أخرى أدى التفاعل الروحي الإيراني المخالف للفقهاء العرب في أوائل العصر الصفوي الى ظهور مجموعة من الفقهاء الإيرانيين الذين يختلفون عن الفريق الأول بميولهم، ويؤكدون على العرفان والتصوف (سنرى فيما بعد أن تفاعلاً آخر مشابه حدث معاكساً لهؤلاء وتعرض على أثره التصوف والعرفان لهجمات شديدة). وقد كان أفراد الفريق الأخير من الإخباريين، مثل: مؤسس الإخبارية محمد أمين الاسترابادي (م عام ١٠٣٣هـ) وأستاذه محمد بن علي بن إبراهيم الاسترابادي (م عام ١٠٢٢هـ) اللذين نسب إليهما تقليد ابن العربي والغزالي، والإخباري الكبير محمد بن مرتضى المشهور بالملا محسن فيض (م عام ١٠٩٠هـ) الذي كان من أتباع الطريقة النوربخشية ومتصوف من أتباع وحدة الوجود، ألف رسالتين هما: الكلمات المكنونة من علوم أهل الحكمة وضياء القلب التي تحوي على ميول صوفية واضحة وتهاجم المجتهدين ومصنف آخر في عدة مجلدات اسمه المحجة البيضاء في إحياء الأحياء، وكذلك ذكروا بشأن العالم الإخباري محمد تقي المجلسي (م عام ١٠٧٠هـ) بأنه صوفي درس على الشيخ البهائي، وهو من أبناء حافظ أبو نعيم صاحب حلية الأولياء، وأن عدداً من الصوفيين القادريين درسوا على يده[١].

استمر اختلاط التصوف بالتشيع ونشوء علماء شيعة وسط مصدر التصوف واستمرت أيضاً الميول الصوفية بين الشيعة؛ حتى هزت إيران أحداث جديدة وأصبح طغيان أمراء التصوف القزلباش يشكل تهديداً جدياً للحكومة، وحينئذ بدأ العد العكسي للتصوف فاندلعت الحرب بين التصوف والتشيع وانتهت بإقصاء التصوف عن مواقعه السياسية والاجتماعية والثقافية. وفي هذه الأثناء ظهر فقيه شيعي إيراني أخذ بإيران نحو التشيع الخالص والابتعاد عن التصوف، وهو شيخ الإسلام محمد باقر المجلسي الذي أنكر تصوف أبيه وأعلن براءته من هذه النسبة، وشن هجمات قوية على مشايخ الزهد والتصوف ورفض ارتداء الصوف، وخلافاً لسيرة

(١) التعمق في التصوف ـ إن صح ما قيل عن الشهيد الثاني ـ شيء، والأخذ به شيء آخر، وأما عن الشهيد الشوشتري وكذلك عن الشيخ البهائي، مضافاً الى الشهيد الثاني، فيجب أن نحدد هذا التصوف الذي ينسبون إليه.

وليس المجال هنا مجال تفصيل ذلك، ولكن لا بد من عدم ترك هذا الكلام على إطلاقه (ح).

(١) روضات الجنات ص ١٢٩ ـ و٢٣٥.

الفقهاء رجح الغنى على الفقر، وانتهى أخيراً الى تكفير الصوفيين. ومن خطواته العملية في هذا المجال ضغطه على الجهاز الحاكم في أصفهان حتى أفلح في إخراج جميع الصوفيين عن العاصمة.

وقد منعت إثر ذلك حلقات الذكر وجميع المراسيم الصوفية الأخرى، بل وصل الأمر الى منع كلمة (ياهو) لمسح الآثار الصوفية في البلاد، وانتشر تلامذة المجلسي في أنحاء أصفهان لتنفيذ هذا الأمر، بل أنهم كانوا يطوفون على دكاكين الفخارين فإذا ما رؤوا زيراً كسروه بحجة أنه يردد كلمة (ياهو) إذا ما صيح في جوفه. وفي الحقيقة أن الأهداف السياسية لهذا التحول تبين بوضوح أن المجلسي نفذ سياسته هذه في الوقت الذي وافق أهدافه، وهي ما كان فقهاء الشيعة يطمحون إليه طوال قرون عديدة من الوصول الى القدرة في تنفيذ الأحكام الشرعية. والجدير بالذكر هنا أن محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الحر العاملي (١٠٣٧ ـ ١٠٩٧) الذي كان إخبارياً كان قد ألف قبل هذه الأحداث رسالة (الاثنا عشرية في رد الصوفية) اشتملت على اثني عشر فصلاً على غرار جامع الأسرار للسيد حيدر الآملي ولكنها مناقضة تماماً.

لقد انفصل التصوف عن التشيع منذ ظهور الملا محمد باقر المجلسي، فسلك كل واحد منهما بعده مسلكاً خاصاً، وقلت أهمية التصوف في الأجواء الشيعية ولم يعد له نشاط يذكر.

إلا أن التشيع بقي مبتلياً بالانقسامات الداخلية بين الإخباريين والأصوليين. وقد تفرغ عن ذلك فرع جديد سمي بالكشفية أو الشيخية.

طلب الصوفيين الصفويين للسلطة

في الحقيقة كان التشيع المرتكز الأساس للحكومة الصفوية، وعلى الرغم من الاعتماد على هذا المذهب عزل إيران عن المجتمع الإسلامي الممثل بالدول الإسلامية المجاورة، إلا أنه لم يلحق الضرر بالجوانب المعنوية للمجتمع الإيراني. ولكن الاتحاد الذي كان قائماً في بداية الحكم الصفوي بين التصوف والتشيع لم يستمر طويلاً، بعد أن كان دعامة لهذا الحكم في عهد الشاه إسماعيل بل وقوة للشيخ حيدر وحتى الشيخ جنيد. وإذا كان أتباع هؤلاء يزعمون أنهم يتبعون المذهب الشيعي الاثني عشري، فإنما كانوا في حقيقتهم يتبعون عقائد الغلاة.

لقد كان أتباع الشيخ حيدر وابنه الشاه إسماعيل الذين يرون فيهما مرشدين كاملين بالنسبة لهم يخطؤون الفقهاء وينفرون منهم ولا يعيرونهم اهتماماً، بل كانوا يرون في مرشدهم كما كان يرى هو أيضاً صاحب مقام الولاية. ولم يتغير هذا الأمر إلا بعد وفاة الشاه إسماعيل أو في أواخر حياته، حيث أخذ الفقهاء يمسكون بالتدريج بزمام الأمور، حتى استقر شأنهم في زمن الشاه طهماسب واستطاعوا تصحيح الفكر الشيعي في الدولة الصفوية. وإذا كان الاعتقاد الغالي قد بقي عند القزلباش تجاه مرشدهم، فإن الأفكار التي كانت تروج خارج حلقات المرشد ومريديه كانت أفكاراً شيعية صرفة، خالية من كل شائبة.

ومع استحكام واستقرار الدولة الصفوية أخذ كبار المحاربين الصوفيين من زعماء طوائف القزلباش يمسكون المناصب الحكومية المهمة ويتنافسون في ذلك تنافساً شديداً مماأدى الى تزلزل بناء (الأخوة) بينهم، بحيث كان (الصوفي الأعظم) يضطر بين آونة وأخرى لتأديب أتباعه الصوفيين، وكان الفقهاء يعترضون على سلوك هؤلاء الصوفيين الذين لا يبالون بأحكام الشريعة. ولكن مع ذلك بقيت أغلب المناصب محصورة بالصوفيين القزلباش وذرية المريدين القدماء لزعماء العائلة الصفوية. وكان الصوفيون اللاهيجانيون القدماء الذين قدموا من قراجه داغ للقاء الشاه إسماعيل خلال إقامته في گيلان يتميزون بتقدمهم على سائر الصوفيين. وكان رؤساء طوائف القزلباش يجمعون الى جانب تصوفهم مختلف العناوين من قبيل (مربي ابن الشيخ)، خليفة السلطان، أمير الأمراء، (البيگلربگي)، الخان، البيك، السلطان وكانوا يملكون الإقطاعات

والأراضي الخاصة التي يهديها الشاه لهم. ومع انتقال عنوان المرشد الكامل داخل العائلة الصوفية من جيل الى آخر، أخذ ارتباط الصوفيين يتحول بالتدريج من السلالة الصفوية الى الارتباط بالعوائل والبيوتات، وإذا كانت هذه الطريقة قد ظهرت بصورة محدودة قبل وصول الصفويين للسلطة فإنها أصبحت بعد حكمهم أسوة لسائر السلالات الصوفية المعروفة في إيران.

المصنفات التي كتبت في الرد على الصوفية

لم يكن علماء الدين يكتفون في محاربتهم للتصوف بالأساليب الكلامية بل كانوا يصنفون في ذلك الكتب والرسائل، وكان الحكماء الذين سلكوا مسلكاً صوفياً أو تشبهوا بالصوفيين يشاركون هؤلاء العلماء في هذا الأمر، فمثلاً كتب الحكيم الملا صدرا الشيرازي رسالة في الرد على الصوفيين اسمها «كسر الأصنام الجاهلية في كفر جماعة الصوفية» وكتب تلميذه المعروف الملا محسن الفيض الكاشاني ذماً للصوفيين في المقالات الثانية والستين والثالثة والستين والرابعة والستين من كتاب (الكلمات الطريفة)، وكذلك في كتاب بشارة الشيعة.

وقد وصف البعض الحكيم الملا صدرا بأنه «كان حكيماً فلسفياً صوفياً بحتاً» وهذا الوصف هو عين ما وُصِفَ به تلميذه وصهره الفيض.

ولكن الحقيقة هي أن الملا صدرا والفيض الكاشاني كانا يميلان الى الحقائق العرفانية وبيان المقاصد السامية للتصوف، وليس الظواهر التي كان الصوفيون يتمسكون بها في الخانقاهات. قيل إن الملا صدرا كان يهدف في كتابه (كسر الأصنام الجاهلية) الى الطعن «بالمتدلسين والمتشبهين بالصوفية»[1] وذلك لأنه بالغ في مدح «أهل الله وأرباب التصوف» الذين وصلوا الى المدارج الواقعية للعرفان، بقدر ما بالغ في ذم المتظاهرين بالتصوف الكاذبين الذين يرتدون الصوف.

(١) طرائق الحقائق، المجلد الأول صفحة ٩٧.

وقد انبرى تلميذ الفيض نعمة الله الجزائري للدفاع عن أستاذه الذي اتهم بالتصوف، وقد قال ضمن ذلك في كتاب (المقامات) إن أستاذ أستاذه (الملاصدرا) كان منكراً لطريقة الصوفيين، ولذلك وضع كتابه كسر الأصنام الجاهلية. وقد ورد في كتاب روضات الجنات (المجلد السادس صفحة ١٠٠) إن سبب مهاجمة الشيخ يوسف البحراني صاحب لؤلؤة البحرين للحكيم صدرا والفيض الكاشاني هو جهله بطريق أرباب المعقول وعدم إدراكه للفرق بين الحكماء الربانيين والصوفيين البسطاء، والحال أن الفرق بينهم كالفرق بين الأعمى والبصير، والجنة والنار وطلاب الحقيقة والكذابين. وقد كان علماء الشريعة ينظرون الى العارفين والصوفيين بعين واحدة، فهم يهاجمون العارفين لاعتقادهم ببعض المسائل مثل المكاشفة والشهود ووحدة الوجود، ويهاجمون الصوفيين لتقاليدهم الخانقاهية وسماعهم وأناشيدهم، وغيرها من الأمور التي يرونها مخالفة للشريعة وأساساً للضلالة.

وكما ذكرنا فإن هؤلاء العلماء صنفوا العديد من الرسائل في الرد على الصوفيين واتهامهم بالكفر والإلحاد، ومن هؤلاء العلماء الذين يجدر ذكرهم:

١ـ محمد طاهر بن محمد حسين القمي، صاحب كتاب (الفوائد الدينية في الرد على الحكماء والصوفية، وكتاب آخر باسم (ملاذ الأخيار) ورسالة (تحفة الأبرار).

٢ـ السيد محمد بن محمد السبزواري المعاصر لمحمد تقي المجلسي وابنه الملا محمد باقر والمعارض لكليهما. وقد كان شديداً على الصوفيين وله في ذلك العديد من المصنفات، وقد أشار في مقدمة كتابه «كفاية المهتدي في معرفة المهدي» حول الغيبة والرجعة، وهو من الكتب الأربعينية[1] الى كتبه التي صنفها في الرد على التصوف ومنها: «تنبيه الغافلين

(١) هي الكتب التي تحوي أربعين حديثاً حول موضوع معين.

وأخزاء المجانين» و«اعلام المحبين» و«رياض المؤمنين وحدائق المتقين».

٣ـ الشيخ علي بن محمد بن الحسن العاملي (١٠١٣ ـ ١١٠٣هـ) الذي عرف بالشهيدي لانتسابه للشهيد الثاني قدم من جبل عامل الى أصفهان في العهد الصفوي كما فعل العديد من علماء جبل عامل وبقي هناك حتى وفاته. كان من ألد أعداء الصوفيين، وقد وصفهم بأقذع الأوصاف. وضع كتاب «السهام المارقة من أغراض الزنادقة في الرد على الصوفية» وكتاباً آخر في تحريم الغناء هاجم فيه العالم المعاصر له الملا محمد باقر السبزواري بعبارات ركيكة وسخيفة، ووصفه بالأمي والمدعي، ونقم منه لأنه لم يقل بتكفير القائلين بِقَدَم العالم (أي الحكماء).

هاجم الشيخ علي الملا محسن الفيض في آخر رسالة تحريم الغناء ونعته بنعوت بذيئة وعدَّة كافراً وملحداً، وكان الفيض يعبر عن الشيخ علي بالهضم الرابع لاتصاله بالشهيد الثاني بأربع عشرة واسطة.

٤ـ الشيخ محمد حسن المعروف بالحر العاملي (م عام ١١٠٤هـ) صاحب الكتاب المشهور (أمل الأمل) وهو من العلماء الإخباريين في القرن الحادي عشر الهجري، ترك مؤلفات عديدة، منها: «الرد على الصوفية» أو «الاثنا عشرية» وهي في اثني عشر باباً.

٥ـ الملا أحمد التوني البشرويه يي الذي سكن في مشهد وعاصر الحر العاملي المذكور، كتب رسالة في تحريم الغناء وأخرى في الرد على الصوفية.

٦ـ الملا محمد باقر المجلسي: «وتحدثنا آنفاً عن معارضته للصوفية.

٧ـ محمد إسماعيل بن محمد حسين المازندراني المعروف بالخواجويي (م عام ١١٧٣ هـ) كتب رسالة باللغة الفارسية في الرد على الصوفية، والظاهر أنها نفس الرسالة التي ورد اسمها في روضات الجنات باسم (الرد على الصوفية الملعونة).

٨ـ الملأ احمد بن محمد الأردبيلي (م عام ٩٩٣) ينسب إليه كتاب باللغة الفارسية باسم (حديقة الشيعة) يتحدث في قسم منه في الرد على الصوفية ويتهجم عليهم خلال ذلك، والكتاب مليء بالأحاديث الموضوعة بحقهم. إلا أن نسبة مثل هذا الكتاب وخصوصاً القسم الذي يهاجم فيه التصوف والمتصوفين للمقدس الأردبيلي رفضت مراراً من قبل علماء الدين والمترجمين لحياتهم.

وقد جاء في الجزء الملحق بهذا الكتاب والذي يتعلق بالرد على الصوفية حديث عن بداية التصوف، وأن مؤسس هذه الطريقة هو أبو هاشم عثمان الكوفي (في القرن الثاني الهجري) الذي كان يلبس الصوف أسوة بالرهبان ويقول بالحلول والاتحاد أسوة بالترسائيين، بفارق أن الترسائيين ينسبون ذلك للمسيح عليه السلام بينما ينسبه هو لنفسه. وقد دأب على القول بهاتين العقيدتين (الحلول والاتحاد) حتى وفاته. وكان في ظاهره جبرياً وفي باطنه دهرياً ملحداً، وقد استهدف في إيجاد طريقته هذه القضاء على الإسلام.

والحقيقة أن الذي أضاف القسم الملحق الى حديقة الشيعة للمقدس الأردبيلي الذي عرف بميوله العرفانية هو معز الدين محمد بن ظهير الدين محمد الأردستاني المعروف بالملا معز، الذي عاش في القرن الحادي عشر للهجرة وسكن حيدر آباد في الهند، ولم يكتف بإضافة هذا الملحق الى الكتاب بل وضع فيه الأحاديث المختلفة.

وقد قام الملا معز هذا بسرعة كتاب حديقة الشيعة وأجرى عليه تعديلات طفيفة وأسماه كاشف الحق ثم قدمه للملك الشيعي في غلكنده السلطان عبد الله عام ١٠٨٣هـ.

وقد قيل بحقه أنه ذهب الى الهند طلباً لزخارف الدنيا، وسعى في سبيل ذلك للتقرب الى بلاط (القطب شاهية) وقام هناك بأعماله المذكورة.

استمرار حركة التصوف في العصر الصفوي

على الرغم من شدة الهجمات التي كان علماء

الذين يشنونها على التصوف والصوفيين وحتى على العرفان في إيران منذ أواسط العصر الصفوي وما تلاها، إلا أن كل ذلك لم يستطع تقويض أساس هذه الحركات.

لقد كانت الحركات الصوفية الشيعية في العهد التيموري ضماناً لبقاء التصوف في عهد الترويج القهري للتشيع، وكذلك في عهد غلبة العلماء القشريين. وذلك لأن الصوفيين الشيعة استطاعوا خلال تلك الفترة أن يخرجوا أنفسهم من وطأة الضغط ويستمروا في حياتهم الاجتماعية دون الحاجة الى التظاهر والتصنع. وإضافة الى ذلك كان بعض العلماء الإخباريين والأصوليين وبعض الحكماء يميلون بطريقة أو بأخرى لمقالات العارفين والصوفيين، أو يغضون النظر عنهم، ولذلك بقي للصوفيين متسع للبقاء وترويج أفكارهم.

وإذا لم تكن إيران في ذلك الوقت أرضاً خصبة للعمل الصوفي، فإن ما وراء حدودها كان يحظى بالأمن بالنسبة لهؤلاء الصوفيين، مثل الأراضي العثمانية التي كان البكتاشيون والمولويون يعملون فيها بكامل حريتهم، وعلى وجه الخصوص كانت آثار جلال الدين محمد المولوي وأتباعه بحظون بحرمة كبيرة في هذه البلاد. وفي بلاد الهند كان السهرورديون والجشتيون والنعمة اللهيون والمرشديون والقادريون وأمثالهم ينعمون بالاحترام والحرية. ولا يزال الصوفيون إلى الآن يمارسون طقوسهم في تلك البلاد بكامل حريتهم مع احتفاظهم بكل التقاليد الموروثة.

واستمر الضغط على الصوفيين حتى آلت الرئاسة الدينية الى الملا محمد باقر المجلسي الذي حكم على الصوفيين بالتكفير، وبلغ التنكيل بهم ذروته، ولم يستثن من ذلك حتى الصوفيين أصحاب التيجان الحمر.

وأثر هذه الضغوط، اضطرت أكثر الطرق الصوفية الإيرانية الى مغادرة إيران منذ بداية القرن الثاني عشر الهجري، وانضافت بذلك الى الطرق الموجودة آنذاك، وأهم هذه الطرق التي كانت موجودة خارج إيران ولا تزالى الى الآن تحظى بالأتباع هي: السهروردية في مولتان، الجشتية، القادرية، الخلوتية، البكتاشية، المولوية، النقشبندية، الرفاعية، النعمة اللهية وغيرها. وقد عادت الفرقة الأخيرة (النعمة اللهية) الى إيران في الفترة الزندية. وفي الوقت ذاته وخصوصاً في أواسط القرن الثالث عشر استأنفت بقايا الفرق المذكورة نشاطها في إيران، ومن ثم فإن أتباع الفرق المذكورة ينتشرون في إيران والهند وآسيا الصغرى وآسيا الوسطى.

آثار الصوفيين في العهد الصفوي

ظهرت في العهد الصفوي بعض الآثار للصوفيين، التي كانت تأتي من حيث الأهمية في المرتبة الثانية والثالثة، وقد جاءت هذه الآثار نظماً ونثراً مقتدين في ذلك بأسلافهم. ولم يكن أي من كتبهم ورسائلهم تحظى بأهمية الآثار التي تركها كبار العارفين في القرون الماضية، فهي خالية من الذوق والفصاحة، وبعيدة عن العمق والفكر. وقد تركز أكثرها حول بيان الأفكار والتقاليد والعبارات والاصطلاحات الصوفية، أو جاءت تكراراً لما وضعه أسلافهم مع شرح وتعليق، وقد جاء البعض في ترجمة بعض العارفين وبيان آثارهم وأحوالهم أو ترجمة للمتأخرين من مشايخهم.

وقد حظي المثنوي للمولوي في هذا العهد باهتمام كبير كما كان في القرن التاسع وبداية القرن العاشر للهجرة، بل دعا نفوذ هذا السفر الخالد وانتشاره المتزايد الى تلخيصه وتوضيحه وتفسيره أكثر من السابق ومن هنا جاءت بعض الكتب باللغتين الفارسية والتركية، مثل: جزيرة المثنوي للملا يوسف المولوي المعروف بـ «سينه جاك» (م عام ٩٥٣هـ) وهو شرح لـ ٣٦٠ بيتاً منتقاة من المثنوي.

شرح مصطفى بن شعبان السروري (م عام ٩٦٩هـ) وهو مكتوب باللغة الفارسية. شرح باللغة التركية للشمعي (م بعد عام ١٠٠٠هـ) في ستة مجلدات. شرح تركي آخر للسروي (المتوفي عام ١٠٠٠هـ)، شرح

مفصل للقسم الأول من المثنوي، كتبه عبد الله بن محمد رئيس الكتّاب العثمانيين (م عام ١٠٧٢)، شرح باللغة التركية للدرويش علي، شرح باللغة الفارسية لحسن الجلبي المعروف بالظريفي تحت عنوان (كاشف الأسرار)، الشرح الممزوجي الذي كتبه الشيخ عبد المجيد المعروف بالشيخ السيواسي (م عام ١٠٤٩هـ) بإشارة من السلطان العثماني أحمد خان، وقد وصل فيه حتى أواسط القسم الأول، الشرح المعروف بـ (أزهار المثنوي وأنوار المعنوي) في بيان مشكلات المثنوي للعلائي ابن المجي الواعظ الشيرازي، وقد بدأ كتابه هذا بشرح المقدمة ثم وضع توضيحاً للألفاظ العربية الواردة في المثنوي حسب تسلسل الحروف، ويلي ذلك توضيح لكلمات المثنوي على نفس الأسلوب. شرح فاتح الأبيات في ستة مجلدات للشيخ إسماعيل الأنقروي المولوي المعروف بـ (دده) بن أحمد المولوي (م عام ١٠٤٢هـ) ولهذا المؤلف أيضاً كتاب جامع الآيات في شرح آيات القرآن والأحاديث والأشعار العربية وبعض كلمات المثنوي الصعبة وجاء ذلك باللغة التركية، وقد ذكر أنه حصل على نسخة للمثنوي كان تاريخ تحريرها في عام ٨١٤هـ وهي في سبعة أجزاء ويقول بأنه اشتراها وطالعها وتيقن أنها للمولوي، والحال أن المشهور بأن المولوي نظم المثنوي في ستة أجزاء، وكانت مواجهة الصوفيين المولويين لذلك شديدة، وأوردوا عليه أربعة إشكالات، إلا أن إسماعيل دده أصر على رأيه ورفض اعتراضاتهم وشرح الجزء السابع.

وقد قام إسماعيل دده عام ١٠٤١هـ بتنظيم منتخب من المثنوي أسماه (نصاب المولوي) جعله في ثلاثة أقسام: القسم الأول في آداب الطريقة، القسم الثاني في آداب الشريعة والقسم الثالث في المعرفة والحقيقة.

وإضافة الى هذه الشروح هناك شرح المثنوي لمحمد رضا (القرن الحادي عشر الهجري) صاحب المكاشفات الرضوية. وشرح محمد القره طوي الرومي الملقب بالضعيفي، وشرح (روح البيان) للشيخ إسماعيل حقي بن مصطفى الإسلامبولي الحنفي (م عام ١١٣٧هـ) وكذلك شرح السيد عابد ده اليعقوبي الكابلي النقشبندي الحنفي.

ومن الكتب العرفانية الأخرى التي كتبت في ذلك العصر، كتاب (رياحين البساتين) بالفارسية لوحيد الدين أبو الحسن محمد مريد الشيخ زين الدين الإسفرغاني، وقد كتبه في بخارى عام ٩٧١هـ في ضمنه حكايات عن حياة الرسول وأصحابه وزعماء التصوف، ليكون بذلك قدوة للسالكين، وقد أورد وحيد الدين بعض الموارد التي تؤيد رجوعه الى بعض المصادر المهمة، مثل: كشف المحجوب للجلالي الهجويري، وكيمياء السعادة للغزالي وتذكرة الأولياء للعطار ونفحات الأنس للجامي وشواهد النبوة للجامي أيضاً. والمواضيع الأساسية التي وردت في هذا الكتاب هي عبارة عن بحوث حول الفناء، والذكر والفكر والتقرب والترك والأدب والتواضع وحسن الخلق والحلم وكمال النفس والسخاء والكرامة وبعض المسائل التي يختلف فيها المعتزلة عن سائر أهل السنة.

«رسالة في التوحيد» باللغة الفارسية أيضاً للشيخ نظام الدين عبد المشكور التهانيسري (التانيسري) في (تحقيق كلام بعض الصوفيين الذين ارتقوا سبع درجات في التوحيد، من علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين وحقيقة الحق وحق الحقيقة. . .»

«الجواهر الخمس» باللغة الفارسية، تأليف الشيخ أبو المؤيد محمد بن خطير الدين، وهي رسالة مختصرة في خمس مواضيع، هي: «العبادة، الزهد، الدعوة، الأذكار، وعمل محققي الطريقة، كتبها الشيخ أبو المؤيد في الگجرات عام ٩٥٦هـ، وشرح عبد النبي العثماني الشطاري الجزء الثالث منها (الدعوة)، وقال في ذلك أنه استفاد في شرحه من كتاب (كشف الأنوار في شرح جواهر الأسرار) لأستاذه الشيخ سراج الدين عبد الله الصوفي الشطاري.

«إرشاد الطالبين» رسالة باللغة الفارسية في طريقة

الصوفيين حول التوحيد والفناء، صنفها جلال الدين محمود التهانيسري (م ع ام ٩٨٩هـ) وهو أحد مشايخ الجشتية في الهند. جاءت هذه الرسالة في عدة أقسام يبتدىء كل قسم منها بكلمة (فصل).

رسالة «العشرة الكاملة» بالفارسية، تأليف الخواجة محمد بن أبي محمد محمود بن محمد الدهدار الشيرازي (م عام ١٠١٦هـ) وهو من العلماء والعارفين والمتكلمين في القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر، وقد كتبها للبحث في عشر مسائل من المسائل العرفانية، وأورد فيها قصة عن تكفير أبو سعيد بن أبي الخير الميهني الذي كان من كبار العارفين في بداية القرن الخامس الهجري.

«در يتيم» رسالة فارسية أخرى للخواجة الدهدار، وقد طبعت في شيراز عام ١٣١٩ هجري شمسي. ورغم تظاهر هذه الرسالة بالعرفان إلا أنها تقرن بعض الطبقات مثل الحروفيين والسفسطائيين والنقطويين بالملحدين والكفار في الهند وتعتبرهم أحط مخلوقات الله شأناً. وهناك رسالة أخرى لهذا المؤلف اسمها (رسالة التوحيد) بالفارسية أيضاً في مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. وكذلك رسالة «وحدة الوجود» وهي هجوم على العقيدة القائلة باقتصار الوجود على ذات واجب الوجود وأن جميع المخلوقات إشعاعات عنه، وفيه بحث حول أصالة الوجود وأصالة العقل وعلية الوجود وعينية علم واجب الوجود.

«ترجمة رسالة أقرب الطرق الى الله» بالفارسية للخواجة الدهدار أيضاً، والمتن العربي لهذه الرسالة لنجم الدين الكبرى (م عام ٦١٧هـ) وهي رسالة في السير والسلوك، وتشتمل على عشر قواعد: التوبة، الزهد، التوكل، القناعة، العزلة، الملازمة، الذكر، التوجه الى الله، الصبر، المراقبة والرضا. والطامة الكبرى في هذه الرسالة، أنها تعدد ثلاثة طرق للوصول الى الله هي:

١ـ طريق أهل المعاملة والسنة.

٢ـ طريق أهل الرياضة والمجاهدة.

٣ـ طريق أهل السلوك والمحبة والجذب، ثم تنتخب الطريق الثالث دون الطريقين الأوليين.

«الرسالة الذوقية» بالفارسية للخواجة الدهدار، وهي: «كلمة في رسم نموذج للذوقيات العقلية والمعقولات الذوقية بالطريقة التي توافق المشرب الصافي للصوفيين والمتكلمين».

«رسالة الاصطلاحات الصوفية» بالفارسية للخواجة الدهدار، وهي مستقاة ـ كما ورد في مقدمتها ـ من كلام الشيخ عبد الرزاق الكاشي (المتوفى عام ٧٣٦هـ).

«رسالة المشارق» بالفارسية للملا محسن فيض (المتوفى عام ١٠٩٠هـ) وهي في شرح بعض العبارات والاصطلاحات التي يستعملها الصوفيون وخصوصاً الشعراء منهم. غرض الفيض في كتابته لهذه الرسالة هو بيان المعنى الحقيقي لهذه الاصطلاحات، وقطع الطريق على طعن القشريين بها.

«الحقائق القدسية والرقائق الإنسية» أو «المبدأ والمعاد» وهي رسالة باللغة العربية لحفيد أخي الفيض الكاشاني نور الدين محمد بن مرتضى، وجاء فيها بعض البحوث الفلسفية والكلامية بأسلوب العارفين ومنهجهم، وقد فرغ من تصنيفها عام ١١٠٥هـ.

«الكلمات النورية والآيات السرية» بالعربية أيضاً وللمؤلف ذاته وهي تحوي سبعين كلمة وخاتمة في بحث المسائل العرفانية والفلسفية، بالإضافة الى بعض الأشعار الفارسية.

«سفينة الأولياء» لمحمد داراشكوه (م عام ١٠٦٩هـ) ابن شاه جهان، وهي رسالة تشتمل على تراجم لمشايخ الطرق الجندية والقادرية والنقشبندية والجشتية والكبراوية والسهرودية، وعدد من النساء العارفات وغيرهم. وكان الفراغ من تأليفها عام ١٠٥٩هـ.

«رسالة حق نما» (رسالة كشف الحق) في البحوث

العرفانية، لدارا شكوه الذي فرغ من تأليفها عام ١٠٥٦هـ.

«حسنات العارفين» كتبها دارا شكوه عام ١٠٦٢هـ لبيان شطحات المشايخ المتقدمين على عصره.

«مجمع البحرين» رسالة في المقارنة بين العرفان الإسلامي والهندي واستخلاص وجه الشبه بينهما، صنفها دار في عام ١٠٦٥هـ.

«السر الأكبر» أو «سر الأسرار» ترجمة فارسية لقسم من الرسالة السنسكريتية «أويا نيشادها» قام بها دارا بمساعدة أحد رجال الدين الهندوس، وسيأتي الحديث بالتفصيل لاحقاً عن الآثار الفارسية لدارا شكوه التي طبعت وحظيت بشهرة واسعة.

«الرسالة الصاحبية» تأليف أخت دارا شكوه جهان آرا بيگم بنت شاه جهان، وهي باللغة الفارسية، وقد كانت جهان آرا في البداية من اتباع الطريقة الجشتية، ثم اقتدت بأخيها فتحولت الى الطريقة القادرية وجاء هذا الكتاب موافقاً لهذه الطريقة (انتهى).

عبد الرفيع حقيقت

التصوف في عهد الأفشارية والزندية

تعتبر الفترة التي أعقبت سقوط الدولة الصفوية (١١٣٥هـ) واستمرت في العهد القاجاري بالنسبة للتصوف فترة تجديد العهد مع الماضي الإسلامي وإحياء التقاليد القديمة. والحقيقة أن تجديد العهد هذا بدأ على يد حكماء العصر الصفوي من خلال نقدهم للتصوف العامي وإحياء أقوال وأفكار ابن العربي والغزالي وأمثالهما مع محاولتهم لإصلاح هذه الأقوال والأفكار. وخلال العهد القصير لحكم الأفغان والأفشاريين والزنديين استعاد تصوف دراويش السوق المتجولين وجوده بسبب انقراض أنظمة التصوف القزلباشي وضعف أشراف ونفوذ فقهاء الشريعة الذي اقترن بضعف الجهاز الحاكم الذي ساد في أواخر العهد الصفوي. إلا أن الطريقتين الذهبية والنعمة اللهية حظيتا بنشاط جديد على غرار نشاط الحركة الأدبية في أصفهان خلال العهد المعروف بالرجعة.

ومن أبرز الأشخاص الذين أضفوا على التصوف حيوية ونشاط: قطب الدين النيريزي ومعصوم علي شاه الدكني، إذ أخرج الأول السلسلة الذهبية عن ركودها الذي كانت عليه في زمن الصفويين، بينما قام الثاني «الذي قتل في كرمانشاه بفتوى من المجتهد الكبير وصاحب النفوذ الواسع محمد علي البهبهاني» بالسفر إلى إيران، وتأسيس سلسلة النعمة اللهية في هذه البلاد بصورة محكمة وقوية. وقد تقاسمت هاتان السلسلتان (الذهبية والنعمة اللهية) النشاط الصوفي في إيران في جميع المراحل التي أعقبت ذلك الوقت تقريباً. وإذا كانت الطرق الأخرى مثل القادرية والنقشبندية وحتى الجلالية المدارية والخاكسارية لم تنقطع عن ممارسة فعالياتها، إلا أن هذه الطرق ارتبطت في الواقع بصورة عملية ونظرية بسير وتحول هاتين الطريقتين السابقتين ارتباطاً نظرياً وعملياً على الفترات التي أعقبت سقوط الدولة الصفوية.

وقد تأثر موقع الصوفيين سلبياً بارتقاء شأن الفقهاء، فالمعروف أن الصوفيين القزلباش أظهروا جرأة كبيرة في سبيل إخراج الميرزا طهماسب والميرزا صفي أبناء الشاه سلطان حسين من المحاصرة، ولذلك بادر الشاه طهماسب الثاني لمكافأتهم بعد دخوله أصفهان ودحر الغزاة الأفغان بسعي نادر الأفشاري، حيث أمر بإقامة قبة وبناء خاص للصوفيين خلف بناء عالي قاپو سمي بالتوحيد خانه، والظاهر أن طهماسب الثاني كان يتصور أنه سيستطيع إعادة الارتباط السابق للناس بالعائلة الصفوية من خلال تحريكه للصوفيين وكسبه لتأييدهم، ولكن الأوضاع كانت قد تغيرت، وكان الصوفيون القزلباش قد فقدوا الكثير من موقعهم إثر مخالفة فقهاء العهد الصفوي لهم، إضافة الى كون أكثر أصحاب الفتن هم من الدراويش الذين كانوا يدعون الحق في ميراث السلطة والانتساب الى العائلة الصفوية، كما أن وصول نادرشاه الى مقاليد السلطة، وهو الذي كان يحاول إيجاد الوحدة بين المسلمين وإنهاء الخلافات

والعداوات المتأصلة بين الشيعة والسنّة، كان مانعاً للصوفيين التولائيين والتبرائيين من استئناف نشاطاتهم.

وحين آلت الأمور الى كريم خان زند كانت حكومته أبوية نوعاً ما ولكنها قائمة على أساس التقاليد العشائرية البعيدة عن الأفاق الواسعة والمعقدة للسياسة، ومن الطبيعي أنه حينئذٍ لم يكن يلتفت الى مثل هذه المسائل، ولم يعبر الصوفيين ومشايخهم اهتماماً، وحتى أنه رفض رأي أمناء دولته حينما اقترحوا عليه تعيين رواتب محددة لطلاب المدارس، مستشهداً في ذلك بأسلوب محمد البيدآبادي (م عام ١١٩٥هـ) أحد خلفاء قطب الدين النيريزي في عيشه، حين كان يعيش على جهده ولا يرض بمنة أحد.

ورغم هذه الظروف برز بعض الدراويش الذين كانوا يزعمون أنهم أصحاب إجازة وإذن في الإرشاد، ويدعون الإحاطة بالعلوم الخفية وأسرار اكسير الحياة، ولما كان الناس دائبين في البحث عن اكسير الحياة فإنهم كانوا ينظرون الى هؤلاء الدراويش باحترام وإجلال وخوف وهيبة. وقد نشط هؤلاء في أعمال التفرقة والحروب والفتن الداخلية طوال السنين التي امتدت بين سقوط الدولة النادرية وغلبة محمد خان القاجاري. وفي العهد القاجاري كان إحياء المعارف والعلوم الصوفية والشرعية عودة أو تجديداً للثقافة السابقة.

تعليقات أنالوطيقا لأرسطوطاليس
أو
كتاب القياس الصغير للفارابي

توجد منه نسخة مكتبة الأمة (جار الله) رقم ١٣٤٩، الحميدية ٨١٢/١.

ونسخة في مكتبة تويقا بوسراي رقم ١٥/١٧٣٠.

ونسخة في مكتبة كلية الآداب والتاريخ الجغرافي باسطنبول ١٨٣/١.

والدكتورة مباهاة توركركويل أعدّت المتن العربي مع ترجمة تركية تشمل مدخلاً ممتعاً جداً وطبعته في أنقرة عام ١٩٥٨م.

ونيكولاس روشر ترجمه إلى الإنكليزية.

التعليق العراقي

هو كتاب «المرشد إلى التوحيد والمنقذ من التقليد» في علم الكلام.

تأليف: الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي، من أعلام المتكلمين في القرن السادس.

أملاه في العراق في مدينة الحلّة بطلب من علمائها فسمي بالتعليق العراقي، وأنهى إملاءه وانتهى منه في التاسع من جمادى الأولى سنة ٥٨١هـ.

تفتان (جبل)

في بلوجستان الإيرانية سلسلتان جبليتان شاهقتان، إحداهما اسمها بزمان يبلغ أعلى ارتفاع فيها ٣٤٩٧ متراً وتقع في الغرب من بلوجستان.

وتقع الأخرى على بعد مئة كيلومتر باتجاه الشرق من الأولى في منطقة معروفة باسم (تفتان). وهي امتداد للسلاسل الجبلية الداخلية في إيران. ويعتقد علماء الجولوجيا أن السلسلة الثانية هي من براكين العهد الثالث والرابع للمعرفة الأرضية.

قمة جبل بزمان منطفئة البركان الآن على عكس تفتان، فقد ذكرت دائرة البحوث والإعلام الزراعي في وقت من الأوقات أن البخار المتصاعد من جبل تفتان كثيف.

يقع جبل تفتان في الشمال الغربي من مدينة خواش. وتبعد القمة البركانية عن خواش على خط مستقيم بما يقرب من ٤٢ كيلومتر. ويمتد الجبل من الجنوب الشرقي إلى الشمال الغربي وله أربع قمم أعلاها ٣٩٧٢ متراً وتحيط به أودية عديدة تصب فيها مياهه الشرقية والشمالية فتشكل نهري لادز، وگز اللذان يصبان في نهر مير جاوه الذي يجري بامتداد نهر

تالاب، أو تلخ آب (المياه المرة).

وتجري مياه أوديته الجنوبية داخل وادي خواش، ونتيجة للارتفاع العالي للجبل والأودية المليئة بالمياه تحيط به، فهو في أيام الصيف محط رحال قبيلة (ديگي) وسائر القبائل البلوجية الساكنة حوالي مدينة خواش.

تلاحظ قمة جبل تفتان من بين جبال هذه المنطقة من بلوجستان المعروفة بـ (سرحد)، بشكل واضح وبارز حيث ترى قمته المخروطية البيضاء من على بُعد فراسخ. وعلى هذا الأساس ربما كان وجه تسمية إحدى محطات القطار في بلوجستان (المحطة الواقعة بين جوجك وبير جاوه) والتي تبعد حوالي ستين كيلومتر عن الجبل باسم محطة تفتان.

ولا بد من القول إنني بعد الفحص والتحقيق في الكتب الجغرافية القديمة لم أعثر على ذكر جبل باسم (تفتان)، لذلك فإنه من غير المعلوم متى اشتهر هذا الجبل بهذا الاسم. على أن ياقوت الحموي يقول في معجم البلدان عن (تميتندان): إنها مدينة بمكران عندها يعمل فيه النوشادر وهذه المدينة هي اليوم القرية المعروفة باسم (تمندان) الواقعة قرب جبل تفتان.

وفي سنة ١٨٦٢م (١٢٧٩هـ) كتب العميد المهندس ميرزا مهدي خان مذكرة بأنه عهد إليه بالجولان في منطقة بلوجستان، فجال في معظم مناطق بلوجستان الغربية، ومنها منطقة (سرحد) فقدم هذه المذكرة عن الأوضاع الجغرافية لتلك المنطقة بشكل كتيب، وقد نشرت في الجريدة الرسمية للدولة في العدد ٢٥٨ وميرزا مهدي خان كسائر من سبقوه لم يذكر اسم (تفتان) لكنه خلال تحديده للمنطقة الجغرافية لـ (سرحد) تحت عنوان (المعادن) ذكر مفصلاً عن جبل مشهور بمادة الكبريت. والإشارات الواردة عن المنطقة المحددة للجبل تنطبق كل الانطباق على جبل (تفتان).

فهو يقول عن ذلك الجبل: «جبل عال جداً مليىء بالتلال مشهور بجبل الكبريت، توجد فيه مادة كيميائية تسمى (النوشادر) وهو مكسو بالثلج دائماً، وتقع بساتين (سرحد) بجواره وفي أطرافه، وتروى تلك البساتين من ثلوج المنطقة.

أما عن معادن الجبل فيوجد في وسط قمة الجبل بئر يتصاعد منها بخار، وفي أطراف البئر تتجمد المادة الكيميائية المسماة بالنوشادر. ويخرج الكبريت من الأرض ويستقر في أطراف البئر على الأرض. وعلى مسافة حوالي أربعة فراسخ يوجد معدن الرصاص. وهناك كتاب رحلة (السبرسي سايكس) الموظف السياسي البريطاني الذي كتبه عن أسفاره المتوالية في الولايات الشرقية والجنوبية الغربية، والجنوبية لإيران... واسم الكتاب: (ثماني سنين في إيران)، وقد ترجمه إلى الفارسية السيد حسن سعادت نوري وطبعه في مجلدين.

وفي الكتاب بحوث تاريخية وجغرافية مفيدة جداً عن تلك النواحي. ومن المناطق التي رآها وبحث أمرها بإمعان عن قرب: جبل تفتان. وربما كان أول أوروبي صعد إلى قمة الجبل البركاني، وقد وصف تسلقه الجبل ببيان ممتع.

وهو ما ننقل بعضه مترجماً إلى العربية عن الفارسية، قال:

كان من الصعب اقناع الأدلاء بالصعود إلى الجبل قبل طلوع الشمس، لكنني حاولت إقناعهم وإرضاءهم بشتى الوسائل، وبدأنا السير فلم نلبث أن وصلنا بعد قليل إلى منطقة تسمى (بندگلو)، ثم إلى واد مليء بالكبريت. ولما وصلنا إلى ارتفاع عشرة آلاف قدم صار أمامنا طريق مرتفع شاهق فبدأنا بالصعود من جانب الجبل أولاً، فبلغنا ينبوع ماء يسمى (آب جوش) أي الماء المغلي، وهو يحتوي على ماء عذب، فاسترحنا لبضع دقائق هناك ومن ثم بدأت برودة الجو تشتد وأصبح اكمال الطريق صعباً.

والأدلاء كانوا قد أحسوا بالبرد أكثر مني لأن المساكين كانوا شبه عراة وقد استطعنا أن نقطع بصعوبة قسماً من الطريق الوعر المليء بأحجار كبيرة.

كان مقدار الف قدم من القسم الأعلى للجبل مستوراً برماد أبيض ويلاحظ من بُعد كأنه ثلج ولذلك يتصور بأنه مستور دائماً بالثلج.

في الساعة الثانية بعد الظهر بعد أن فضينا ثماني ساعات في التسلق وصلنا لقمة الجبل وتبين بأن جبل تفتان له قمتان والقمة الشمالية منه معروفة بزيارت كوه» وهي أعلى بقليل من القمة الثانية. والقمة الجنوبية التي قضينا كل تلك المسيرة للوصول إليها هي بركان مسماة بـ «مادر كوه أي أم الجبل وهي في الجنوب الشرقي من جبل صبح كوه وغربها يقع جبل تركوه وليس لدى أي جبل منها أهمية إلا جبل مادر كوه لكونه بركاناً.

المناظر من تلك المنطقة هي أجمل المناطق في إيران وهكذا عندما تنظر لجهة سيستان ترى قمم الجبال في كل مائة ميل بشكل واضح وبرجوعنا إلى أداة القياس التي كانت معنا عرفنا بأن ارتفاع الجبل يبلغ ١٢٤٥٢ قدم[١] برودة الجو كانت شديدة جعلتنا نعاني أشد المعاناة حتى كدنا نحس أن أيدينا تكاد أن تقع ولأن الشمس كانت تميل نحو المغيب رحنا نتزلق بسرعة من على الجبل وبعد أن كان قد مضى وقت على الغروب وصلنا لـ بندگو واسترحنا قليلاً وطعمنا بعض البيض والشوكولا ثم أكملنا السير وفي الساعة التاسعة وبعد أن أمضينا نزهة عصر يوم ميلاد المسيح على جبل بلوجستان، كنا قد وصلنا للخيام. (كان ذلك سنة ١٨٩٤ (١٣١٢هـ) يسمون هذا الجبل البركاني في (محل كوه) باسم جهل تن أي أربعون انسان فهنالك عقيدة سائدة بأنه في أحد الأيام ظهر أربعون انساناً في الجبل ثم غابوا عن الأنظار، وهناك قصة شبيهة بها مشهورة في منطقة كويتا وليس فقط هناك بل في هذه المنطقة من قارة آسيا توجد اسطورة كهذه. وقد عرفنا في هذه المنطقة بأن ساكنيها كانوا لاحترامهم لأولئك الأربعين إنساناً يمجدون ويحمدون هذا الجبل ويقدمون له قرابين كثيرة. دليلنا الذي كان بالنسبة للأشخاص الذين هم في مثل زيّه، تظهر عليه الفراسة والفطنة قال: إننا نحن مسلمون ظاهرياً لكن لا نعرف من أصول الدين الإسلامي شيئاً وفي باطننا نمجد هذا الجبل. وسايكس في ضمن تقريره لبيان الأمور التاريخية والجغرافية كتب أيضاً عن كوه گنج أي جبل الكنز وذكر الأسطورة المعروفة بين أهالي تلك المنطقة.

(١) من الخرائط المتعددة من جملتها خريطة مقياس ١٠٠٠٠٠٠/ ١ البريطانية يذكر هناك أربع قمم على السلسلة الجبلية لتفتان ويذكر ارتفاع تلك القمم على النحو التالي: ١٣٠٣٤ و١٠٣٥٨ و١٠٠٩٥ و١٠٠٦٣ قدماً. وأي واحدة من هذه الأرقام لا يطابق الرقم المذكور فإما أن يكون الأمر قد اشتبه عليه بضبط الإرتفاع لكون أداة قياسه كانت أداة يدوية وهي بالنسبة للأدوات الأحدث منها ليست دقيقة أو أن يكونوا قد اشتبهوا بذكر الأرقام على الخريطة.

محمد علي مخبر

التفسير

١ـ التفسير: معناه اللغوي:

التفسير في اللغة: البيان والكشف[١]. وجاءت الكلمة في القرآن الكريم بهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[٢]. فتفسير الكلام ـ أي كلام ـ معناه الكشف عن مدلوله وبيان المعنى الذي يشير إليه اللفظ.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نطرح السؤال التالي: هل أن بيان المعنى الظاهر من اللفظ الذي يتبادر منه يعتبر تفسيراً بحيث يصدق عليه لفظ التفسير بمعناه اللغوي أولاً؟ فهناك اتجاه يقول: إن الكشف والبيان الذي أخذناه في معنى التفسير يستبطن افتراض وجود درجة من الخفاء والغموض في المعنى ليكشف ويزال الغموض عنه بعملية التفسير فلا يصدق التفسير حينئذ الا في حالة الغموض والخفاء. فمن يسمع كلاماً له معنى ظاهر يتبادر من ذلك الكلام فيعلن عن ذلك

(١) لسان العرب: مادة (فسر).

(٢) سورة الفرقان، آية ٣٣.

المعنى لا يكون مفسراً للكلام. لأنه لم يكشف عن شيء خفي. وإنما يصدق التفسير على الجهد الذي يبذله الشخص في سبيل اكتشاف معنى الكلام المكتنف بشيء من الغموض والخفاء. وبتعبير آخر أن من أظهر معنى اللفظ يكون قد فسره وأما حيث يكون المعنى ظاهراً ومتبادراً بطبيعته فلا إظهار ولا تفسير.

وسيراً من هذا الاتجاه لا يكون من التفسير إلا إظهار أحد محتملات اللفظ وإثبات أنه هو المعنى المراد أو إظهار المعنى الخفي غير المتبادر وإثبات أنه هو المعنى المراد بدلاً عن المعنى الظاهر المتبادر. وأما ذكر المعنى الظاهر المتبادر من اللفظ فلا يكون تفسيراً.

وهذا الاتجاه يمثل الرأي السائد لدى الأصوليين. ولكن الصحيح هو: أن ذكر المعنى الظاهر قد يكون في بعض الحالات تفسيراً أيضاً وإظهاراً لأمر خفي كما أنه في بعض الحالات الأخرى قد لا يكون تفسيراً لأنه يفقد عنصر الخفاء والغموض فلا يكون إظهاراً لأمر خفي أو إزالة لغموض.

ومن أجل التعرف على موارد الظهور التي ينطبق عليها (التفسير) والموارد التي ينطبق عليها معنى (التفسير) نقسم الظهور إلى قسمين:

أحدهما ـ الظهور البسيط: وهو الظهور الواحد المستقل المنفصل عن سائر الظواهر الأخرى.

والآخر ـ الظهور المعقد: وهو الظهور المتكون نتيجة لمجموعة من الظواهر المتفاعلة.

ولأجل توضيح هذا التقسيم نضرب مثالاً لذلك بأن يقول شخص لولده: اذهب إلى البحر في كل يوم. أو يقول له: اذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى كلامه. فالنسبة إلى القول الأول نعتبر ظهوراً بسيطاً إذ لا يوجد في الكلام إلا صورة واحدة تتبادر إلى الذهن وهي: صورة بحر من الماء يطلب الأب من ولده أن يذهب إليه في كل يوم. وأما بالنسبة إلى القول الثاني فالظهور معقد لأنه مزدوج فهناك نفس الظهور السابق، إذ يتبادل إلى الذهن من كلمة البحر: البحر من الماء يذهب إليه الولد في كل يوم. ويقابله ظهور آخر وهو ظهور الاستماع إلى كلام البحر. إذ يتبادر إلى الذهن من ذلك: أن البحر ليس بحراً من ماء بل هو بحر من العلم، لأن بحر الماء لا يستمع إلى كلامه لأنه ليس له كلام وإنما يستمع إلى صوت أمواجه.

وهكذا نواجه في هذه الحالة ظهورين بسيطين متعارضين: وحين نلاحظ أن ندرس نتيجة التفاعل بين ذينك الظهورين وما ينجم عنهما من ظهور بعد تصفية التناقضات الداخلية بينهما. وهذا الظهور الناجم عن ذلك نسميه: بالظهور المعقد أو المركب.

وإذا ميزنا بين الظهور البسيط والظهور المعقد أمكننا أن نعرف أن إبراز الظهور المعقد وتحديد معنى الكلام على أساسه يعتبر تفسيراً. لأن تعقيده وتركيبه يجعل فيه درجة من الخفاء والغموض جديرة بالكشف والإبانة فيصدق عليه اسم: (التفسير) وأما الظهور البسيط ففي الغالب لا يعتبر إبراز معنى الكلام على أساسه تفسيراً لأن المعنى ظاهر لطبيعته فلا يحتاج إلى إظهار.

والنتيجة أن في صدر التفسير على بيان المعنى في موارد الظهور اتجاهين:

أحدهما القائل: بعدم صدقه مطلقاً سواء كان الظهور بسيطاً أم معقداً.

والآخر ـ وهو الاتجاه الصحيح ـ القائل: بأن التفسير الذي يصدق على بيان المعنى في موارد الظهور المعقد دون بعض موارد الظهور البسيط.

٢ـ التفسير معنى إضافي أو موضوعي؟

وعلى ضوء الاتجاه الصحيح نعرف: أن التفسير معنى (اضافي) لأن التفسير بيان وإيضاحه في مورد ظهور اللفظ. والمعنى الواحد قد يكون بحاجة إلى البيان والكشف لإضافته إلى شخص دون شخص آخر فيكون بيانه بالإضافة إلى من يحتاج البيان تفسيراً دون الشخص الآخر.

وأما إذا أخذنا بالاتجاه الآخر الذي يرى: أن التفسير

لا يشمل موارد حمل اللفظ على معناه الظاهر مهما كان الظهور معقداً، وأن التقسيم مختص بحمل اللفظ على ما لا يكون ظاهراً من اللفظ فبالامكان أن نتصور للتفسير معنى (موضوعياً) لا يختلف باختلاف الأفراد لأننا نلاحظ عندئذ اللغة نفسها فإن كان المعنى الذي يذكر للفظ هو المعنى الذي يقتضيه الاستعمال اللغوي بطبيعته فلا يكون ذلك تفسيراً حتى إذا كان محاطاً بشيء من الخفاء والغموض بالنسبة إلى بعض الأشخاص. وإن كان المعنى معنى آخر لا يقتضيه الاستعمال اللغوي بطبيعته وإنما عيناه بدليل خارجي فهو (التفسير).

٣ـ تفسير اللفظ وتفسير المعنى:

والتفسير على قسمين باعتبار الشيء المفسر تفسير اللفظ وتفسير المعنى. وتفسير اللفظ عبارة عن «بيان معناه لغة». وأما تفسير المعنى فهو تحديد مصداقه الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك المعنى.

فحين نسمع شخصاً يقول: إن دولاً تملك أسلحة ضخمة. تارة: نتساءل: ما هو معنى الأسلحة؟ ونجيب عن هذا السؤال: إن الأسلحة هي الأشياء التي يستعين بها صاحبها في قهر عدوه. وأخرى نتساءل: ما هي نوعية السلاح الذي تملكه تلك الدول؟ ونجيب: أن سلاحها القنابل الذرية.

ففي المرة الأولى فسرنا اللفظ إذ ذكرنا معناه لغة. وفي المرة الثانية فسرنا المعنى إذ حددنا المصداق الذي ينطبق عليه معنى الجملة ويشير إليه فنسمي المرحلة الأولى بمرحلة (تفسير اللفظ) أو التفسير اللغوي، وهي مرحلة تحديد المفاهيم. وتسمى المرحلة الثانية: مرحلة (تفسير المعنى) وهي مرحلة تجسيد تلك المفاهيم في صور معينة محددة.

وأمثلة ذلك من القرآن الكريم كثيرة فنحن نلاحظ في القرآن أن الله سبحانه يوصف بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، ونواجه بالنسبة إلى هذه الكلمات بحثين:

أحدهما: البحث عن مفاهيم هذه الكلمات من الناحية اللغوية، والآخر: البحث عن تعيين مصداق تلك المفاهيم بالنسبة إلى الله تعالى، فكيف يسمع سبحانه؟ وهل يسمع بجارحة أو لا وكيف يعلم؟ وهل يعلم بصورة زائدة؟.

والأول: يمثل التفسير اللفظي للآية أو تفسير اللفظ والثاني يمثل التفسير المعنوي أو تفسير المعنى.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾[1] وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2] فنحن نجد هذه الآيات تتحدث عن أشياء قد أنزلت من قبيل: الحديد والماء، وتفسير اللفظ يعني بصدد هذه الآيات أن نشرح معنى (النزول) لغة ونحدد مفهوم كلمة انزلنا الواردة في الآيات الثلاث ونعرف أنها تستبطن معنى الهبوط من جهة عالية مرتفعة وتفسير المعنى هو أن ندرس حقيقة هذا الانزال ونوع تلك (الجهة العالية) التي هبط منها الحديد والماء، وهل هي جهة مادية أو معنوية.

أهمية التمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى

والتفسير بين تفسير اللفظ على صعيد المفاهيم، وتفسير المعنى بتجسده في صورة محددة على صعيد المصاديق. . . يعتبر نقطة جوهرية جداً في تفسير القرآن الكريم. وأداة لحل التناقض الظاهري الذي يبدو بين حقيقتين قرآنيتين وهما:

الحقيقة الأولى: إن القرآن كتاب هداية. وقد وصف نفسه بأنه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[3] و ﴿نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[4] و ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[5] وهذه

---

(١) سورة الحديد، آية: ٢٧.

(٢) سورة المؤمنون، آية: ١٨.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٥.

(٤) سورة المائدة، آية: ١٥.

(٥) سورة النحل، آية: ٨٩.

الحقيقة تفرض أن يجيء القرآن ميسر الفهم وأن يتاح للإنسان استخراج معانيه منه، إذ لا يحتاج للقرآن أن يحقق أهدافه ويؤدي رسالته لو لم يكن مفهوماً من قبل الناس.

والحقيقة الأخرى: أن كثيراً من المواضيع التي يستعرضها القرآن أو يشير إليها لا يمكن فهمها بسهولة بل قد تستعصي على الذهن البشري ويتيه في مجال التفكير فيها لدقتها وابتعادها عن مجالات الحس والحياة الاعتيادية التي يعيشها الإنسان. وذلك نظير، ما يتعلق من القرآن باللوح، والقلم، والعرش، والموازين، والملك، والشيطان وإنزال الحديد، ورجوع البشرية إلى الله، والخزائن، وملكوت السماء والأرض.. وما إلى ذلك من مواضيع.

إذن فحقيقة أهداف القرآن الكريم ورسالته تفرض أن يكون ميسر الفهم وواقع بعض مواضيعه يستعصي على الفهم ويتيه فيها الذهن البشري.

وحل التناقض الظاهري بين هاتين الحقيقتين إنما يكون بالتمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى، لأن الحقيقة الأولى وحقيقة أهداف القرآن ورسالته إنما تفرض أن يكون القرآن ميسر الفهم بوصفه كلاماً دالاً على معنى أي بحسب تفسير اللفظ. وهو بهذا الوصف ميسر الفهم سهل على الناس استخراج معانيه. وإنما الصعوبة في تحديد الصور الواقعية لمعانيه ومفاهيمه.

فكل الآيات التي استعرضت تلك المواضيع التي أشرنا إليها في الحقيقة الثانية تعتبر مفهومة من ناحية لغوية، ولا صعوبة في التفسير اللفظي لها، وإنما الصعوبة تكمن في تفسير معنى اللفظ لا تفسير نفسه، لأن تلك الموضوعات ترتبط بعوالم أرقى من عالم الحس الذي يعيشه الإنسان. فيكون من الطبيعي أن يواجه الإنسان صعوبات كبيرة إذا حاول تحديد المعنى في مصداق معين، وتجسيد المفهوم في ذهن ضمن واقع خاص.

وقد يتساءل هنا عن الضرورة التي دعت القرآن الكريم إلى أن يتعرض لمثل هذه المعاني التي يستعصي تفسيرها على الذهن البشري، فيخلق بذلك صعوبات ومشاكل هو في غنى عنها.

ولكن الواقع أن القرآن الكريم لم يكن بإمكانه أن يتفادى هذه الصعوبات والمشاكل، لأن القرآن بوصفه كتاب دين يستهدف بصورة رئيسية ربط البشرية بعالم الغيب، وتنمية غريزة الإيمان بالغيب فيها. ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق تلك المواضيع التي تنبه الإنسان إلى صلته بعالم أكبر من العالم المنظور، وإن كان غير قادر على الإحاطة بجميع أسراره وخصوصياته.

التفسير بوصفه علماً:

وأما التفسير بوصفه علماً فهو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم بوصفه كلاماً لله تعالى[1]. وتوضيح ذلك: إن القرآن الكريم له عدة اعتبارات: فهو تارة يلحظ بوصفه حروفاً كتابية ترسم على الورق وأخرى يلحظ بوصفه أصواتاً نقرأها ونرددها بلساننا وثالثة يلحظ باعتباره كلاماً لله تعالى.

والقرآن الملحوظ بأي واحد من هذه الاعتبارات يقع موضوعاً لعلم يتكون من بحوث خاصة به، فالقرآن من حيث إنه حروف تكتب موضوع لعلم الرسم القرآني الذي يشرح قواعد كتابة النص القرآني. والقرآن من حيث أنه يقرأ موضوع العلم القراءة وعلم التجويد والقرآن من حيث أنه كلام الله يقع موضوعاً لعلم التفسير. فعلم التفسير يشتمل على جميع البحوث المتعلقة بالقرآن بوصفه كلام الله. ولا يدخل في نطاقه البحث في طريقة كتابة الحرف، أو طريقة النطق بصوته، لأن الكتابة والنطق ليسا من صفات نص القرآن بوصفه كلاماً لله. إذ ليس كونه كلاماً لله دخلا في كيفية كتابته أو قراءته.

---

(١) قارن هذا التعريف بما ذكره الزركشي في البرهان وما نقله الذهبي عن بعضهم في التفسير والمفسرون وما ذكره الزرقاني في مناهل العرفان.

وإنما يدخل في علم التفسير على ضوء ما ذكرناه من تعرضه للبحوث الآتية:

أولاً: البحث عن مدلول كل لفظ أو جملة في القرآن الكريم، لأن كون هذا المعنى أو ذاك مدلولاً للفظ القرآني من صفات القرآن بوصفه كلاماً لله وليس من صفات الحروف أو أصواتها بما هي حروف أو أصوات.

ثانياً: البحث عن إعجاز القرآن والكشف عن مناحي الإعجاز المختلفة فيه فإنه الإعجاز من أوصاف القرآن باعتباره كلاماً دالاً على المراد.

ثالثاً: البحث عن أسباب النزول لأن الآية حين ندرس سبب نزولها نلاحظها بما هي كلام، أي بما هي لفظ مفيد دال على معنى لأن ما لا يكون كلاماً ولا يدل على معنى، لا يرتبط بحادثة معينة لتكون سبباً لنزولها الآية.

رابعاً: البحث عن الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمقيد والمطلق. فإن كل ذلك يتناول النص القرآني بوصفه كلاماً دالاً على معنى.

خامساً: البحث عن أثر القرآن في التاريخ ودوره في بناء الإنسانية وهدايتها، فإن أثر القرآن ودوره مردهما إلى فعالية القرآن بوصفه كلاماً لله لا بوصفه مجرد حروف تكتب أو صوت أو أصوات تقرأ. إلى غير ذلك من البحوث التي ترتبط بالقرآن باعتباره كلاماً لله تعالى.

ومن خلال تعريف علم التفسير نحدد موضوعه أيضاً وهو (القرآن) من حيث كونه كلاماً لله تعالى.

وعلى هذا الضوء نعرف أن إطلاق اسم علم (الناسخ والمنسوخ) أو علم (اعجاز القرآن): على البحوث المتعلقة بهذه المواضيع، يعني عدم إمكان اندراجها جميعاً في نطاق علم واحد باسم علم: (التفسير) فهي في الحقيقة جوانب من هذا العلم لوحظ في كل جانب منها تحقيق هدف خاص يتعلق بالبحوث في ناحية خاصة من كلام الله ففي علم (اعجاز القرآن) كلام الله في القرآن مقارناً بالنتاج البشري أو بالإمكانات وهو معنى الإعجاز. وفي علم (أسباب النزول) يدرس كلام الله في القرآن من حيث ارتباطه بالأحداث والوقائع التي لابست نزوله. وهكذا الأمر في سائر الجوانب الأخرى.

التأويل

والتأويل كلمة أخرى ظهرت إلى صف كلمة: (التفسير) في بحوث القرآن عند المفسرين. واعتبرت ـ من قبلهم ـ متفقة بصورة جوهرية مع كلمة التفسير في المعنى. فالكلمتان معاً تدلان على بيان معنى اللفظ والكشف عنه قال صاحب القاموس: (أول الكلام تأويلاً: دبره وقدره وفسره)[1].

والمفسرون الذين كادوا أن يتفقوا على التوافق بين الكلمتين بشكل عام ـ اختلفوا في تحديد مدى التطابق بين الكلمتين.

ونحن هنا نذكر بعض الاتجاهات والمذاهب في ذلك:

١ـ الاتجاه العام لدى قدماء المفسرين الذي يميل إلى القول بالترادف بينهما. فكل تفسير تأويل. والعكس صحيح أيضاً وعلى هذا بالنسبة بينهما هي التساوي. ولعل منه قول مجاهد: إن العلماء يعلمون تأويله وقول ابن جرير الطبري في تفسيره: (القول في تأويل قوله كذا... واختلف أهل التأويل في الآية...).

٢ـ الاتجاه العام لدى من تأخر عنهم من المفسرين الذي يميل إلى القول بأن التفسير يخالف التأويل في بعض الحدود: أما في طبيعة المجال المفسر والمؤول. أو في نوع الحكم الذي يصدره المفسر والمؤول وفي طبيعة الدليل الذي يعتمد عليه التفسير والتأويل. فهنا مذاهب نذكر منها ثلاثة:

أ ـ التمييز بين التفسير والتأويل في طبيعة المجال

(١) القاموس: نادة (أول).

المفسر ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير يخالف التأويل بالعموم والخصوص. فالتأويل يصدق بالنسبة الى كل كلام له معنى ظاهر فيحمل على غير ذلك المعنى فيكون هذا الحمل تأويلاً. والتفسير أعم منه لأنه بيان مدلول اللفظ أعم من أن يكون هذا المدلول على خلاف المعنى الظاهر أولاً.

ب ـ التمييز بين التفسير والتأويل في نوع الحكم ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير والتأويل متباينان لأن التفسير هو: القطع بأن مراد الله كذا. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع وهذا يعني أن المفسر أحكامه قطعية والمؤول أحكامه ترجيحية.

جـ ـ التمييز بينهما في طبيعة الدليلة: ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير هو: بيان مدلول اللفظ اعتماداً على دليل شرعي. والتأويل هو بيان اللفظ اعتماداً على دليل عقلي.

موقفنا من هذه الاتجاهات:

والبحث في تعيين مدلول كلمة التأويل والمقارنة بينها وبين كلمة التفسير يتسع في الحقيقة بقبول كل هذه الوجوه حين يكون بحثاً اصطلاحياً يستهدف تحديد معنى مصطلحي لكلمة التأويل في علم التفسير. لأن كل تلك المعاني داخلة في نطاق حاجة المفسر فيمكنه أن يصطلح على التعبير عن أي واحد منها بكلمة التأويل لكي يشير إلى مجال خاص أو درجة معينة من الدليل. ولا حرج عليه في ذلك. ولكن الخطر يكمن في اتخاذ المعنى المصطلحي معنى وحيد اللفظ، وفهم كلمة (التأويل) على أساسه إذا جاءت في (النص الشرعي).

ونحن إذا لاحظنا كلمة التأويل وموارد استعمالاتها في القرآن نجد لها معنى آخر لا يتفق مع ذلك المعنى الاصطلاحي الذي يجعلها بمعنى التفسير ولا يميزها عنه إلا في الحدود والتفصيلات فلكي نفهم كلمة التأويل يجب أن نتناول إضافة إلى معناها الاصطلاحي معناها الذي جاءت به في القرآن الكريم.

وقد جاءت كلمة التأويل في سبع سور من القرآن الكريم إحداها سورة آل عمران ففيها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾[1] والأخرى سورة النساء ففيها قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾[2] والثالثة سورة الأعراف ففيها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾[3] والرابعة سورة يونس ففيها قوله ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾[4] والخامسة سورة يوسف جاء فيها قوله ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾[5] والسادسة والسابعة سورتا الإسراء والكهف إذ جاء بها كلمة التأويل على هذا المنوال أيضاً.

وبدراسة هذه الآيات نعرف أن كلمة التأويل لم ترد فيها بمعنى التفسير وبيان مدلول اللفظ ولا يبدو إمكانية ورودها بهذا المعنى ألا في الآية الأولى فقط لأن التأويل في الآية الأولى أضيف إلى الآيات المتشابهة ولهذا ذهب كثير من مفسري الآية إلى القول بأن تأويل الآية المتشابهة هو تفسيرها وبيان مدلولها وتدل الآية عندئذ على عدم جواز تفسير الآية المتشابهة وبالتالي على أن قسماً من القرآن يستعصي على الفهم ولا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم وأما ما يتاح للإنسان الاعتيادي فهمه وتفسيره ومعرفة معناه من القرآن فهو الآيات المحكمة منه فقط. وهذا الموقف الذي وقفه

(١) سورة آل عمران، آية: ٧.
(٢) سورة النساء، آية: ٥٩.
(٣) سورة الأعراف، آية: ٥٢.
(٤) سورة يونس، آية: ٣٩.
(٥) سورة يوسف، آية: ٦.

أولئك المفسرون من هذه الآية وحملهم لكلمة التأويل على ضرب من التفسير نتيجة لانسياقهم مع المعنى الاصطلاحي لكلمة التأويل ونحن بإزاء موقف من هذا القبيل يجب أن نعرف قبل كل شيء أن المعنى الاصطلاحي هل كان موجوداً في عصر القرآن؟ وهل جاءت كلمة التأويل بهذا المعنى وقتئذ؟ ولا يكفي مجرد انسياق المعنى الاصطلاحي مع سياق الآية لنحمل كلمة التأويل فيها عليه.

وملاحظة ما عدا الأولى من الآيات التي جاءت فيها كلمة التأويل تدل على أنها كانت تستعمل في القرآن الكريم بمعنى آخر غير التفسير ولا نملك دليلاً على أنها استعملت بمعنى التفيسر في مورد ما من القرآن.

والمعنى الذي يناسب تلك الآيات هو أن يكون المراد بتأويل الشيء ما يؤول إليه ولهذا أضيف التأويل إلى الراد إلى الله والرسول تارة، وإلى الكتاب أخرى، وإلى الرؤيا وإلى الوزن بالقسطاس المستقيم، وهذا نفسه هو المراد في أكبر الظن من كلمة التأويل في الآية الأولى التي أضيف فيها التأويل إلى الآيات المتشابهة في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ فتأويل الآيات المتشابهة ليس بمعنى بيان مدلولها وتفسير معانيها اللغوية بل هو ما تؤول إليه تلك المعاني لأن كل معنى عام حين يريد العقل أن يحدده ويجسده، ويصوره في صورة معينة فهذه الصورة المعينة هي تأويل ذلك المعنى العام.

وعلى هذا الأساس يكون معنى التأويل في الآية الكريمة هو ما أطلقنا عليه اسم تفسير المعنى لأن الذين في قلوبهم زيغ كانوا يحاولون أن يحددوا صورة معينة لمفاهيم الآيات المتشابهة إثارة للفتنة لأن كثيراً من الآيات المتشابهة تتعلق معانيها بعوالم الغيب فتكون محاولة تحديد تلك المعاني وتجسيدها في صورة ذهنية خاصة عرضة للخطر وللفتنة ونستخلص من ذلك أمرين أحدهما: أن التأويل جاء في القرآن بمعنى ما يؤول إليه الشيء لا بمعنى التفسير وقد استخدم بهذا المعنى العام في صورة ذهنية معينة. والآخر: أن اختصاص الله سبحانه والراسخين في العلم بالعلم بتأويل الآيات المتشابهة لا يعني أن الآيات المتشابهة ليس لها معنى مفهوم وأن الله وحده الذي يعلم بمدلول اللفظ وتفسيره بل يعني أن الله وحده الذي يعلم بالواقع الذي تشير إليه تلك المعاني ويستوعب حدوده وكنهه. وأما معنى اللفظ في الآية المتشابهة فهو مفهوم بدليل أن القرآن يتحدث عن اتباع مرضى القلوب للآية المتشابهة فلو لم يكن لها معنى مفهوم لما صدق لفظ (الاتباع) هنا فما دامت الآية المتشابهة يمكن أن تتبع فمن الطبيعي أن يكون لها معنى مفهوم وهي جزء من القرآن الذي أنزل لهداية الناس وتبيان كل شيء.

والواقع أن عدم التمييز بين تفسير اللفظ وتفسير معنى اللفظ هو الذي أدى إلى الاعتقاد بأن التأويل المخصوص علمه بالله هو تفسير اللفظ وبالتالي إلى القول بأن قسماً من الآيات ليس لها معنى مفهوم لأن تأويلها مخصوص بالله. ونحن إذا ميزنا بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى نستطيع أن نعرف أن المخصوص بالله هو تأويل الآيات المتشابهة بمعنى تفسير معانيها لا تفسير ألفاظها.

وهكذا يمكننا في هذا الضوء أن نضيف إلى المعاني الاصطلاحية التي مرت بكلمة التأويل معنى آخر هو: تفسير معنى اللفظ والبحث عن استيعاب ما يؤول إليه المفهوم العام ويتجسد به من صورة.

محمد باقر الحكيم

تطور كتب التفسير

انتهاء بكتاب التبيان

ـ ١ ـ

كان لا بد للمسلمين وهو يؤمنون بالقرآن وقدسيته وحاجتهم الحياتية والروحية إليه أن يتعلموا معانيه ويتفقهوا فيه، ليستطيعوا العمل على ضوئه والسير على هداه، كما كان لا بد للنبي ﷺ أن يتولى مسؤولية التفسير والشروح ـ خلال أيام حياته ـ بحكم قيامه بمهمة تلاوة ما يوحى إليه من آيات الذكر على

المسلمين، فيذكر أسباب النزول ويوضح ما يحتاج إلى الإيضاح من المجمل والمتشابه والناسخ والمنسوخ ويقوم بالشرح العملي لما تضمنته تلك الآيات من أحكام عبادية وواجبات شرعية. وبفضل ذلك كله كان القرآن في عصر الرسالة قريباً إلى عقول الناس وأفهامهم وإن تفاوتت تلك الأفهام في درجة المعرفة والإدراك.

وعندما فجع المسلمون بوفاة المفسر الأول ﷺ وسد في وجوههم باب السماع المباشر من صاحب الوحي لجؤوا إلى الصحابة الذين عاشروا النبي ﷺ ورافقوه وسمعوا منه وتفقهوا على يديه يسألونهم تفسير ما يستغلق فهمه عليهم من مفردات القرآن وآياته فيروي لهم الصحابة ما سمعوه من النبي ﷺ في ذلك، ولا يتحاشى بعضهم من الاعتراف بجهله بمعاني بعض الكلمات تنزيهاً للقرآن من التفسير بالرأي والظن[١].

وهكذا بدأ تفسير القرآن معتمداً على الرواية والنقل عن الرسول ﷺ مع كل التحرج والتأكد والالتزام بدقة النقل وعدم التصرف وليس ذلك غريباً ما دام «التفسير هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والاستحسان، ولا على شيء لم يثبت أنه حجة من طريق العقل أو من طريق الشرع، للنهي عن اتباع الظن».

حيث أن المقصود بتفسير القرآن في المصطلح الإسلامي هو «علم معانيه وفنون أغراضه»[٢] أو أنه العلم الباحث «عن معنى نظم القرآن بحسب الطاقة البشرية وبحسب ما تقتضيه القواعد العربية»[٣] أخذ له من المعنى اللغوي للتفسير وهو البيان و«كشف المراد عن اللفظ المشكل»[٤] فإن من الصحابة من لم يكتف بالرواية والنقل في تفسير القرآن فأضاف إليهما الشعر المأثور عن العرب يستهدي به في معرفة معنى اللفظ

(١) البيان للخوئي ـ ١/ ٢٧٨.
(٢) التبيان للطوسي ـ ١/ ٣.
(٣) كشف الظنون ـ ١/ ٤٢٧.
(٤) لسان العرب ٥/ ٥٥.

القرآني انطلاقاً من كون القرآن عربياً وارداً بهذه اللغة ومستعملاً كلماتها ومفرداتها.

إن أول ما يخطر في أذهاننا ونحن نخزن في المخيلة عصر الرسول ﷺ وتلك القوائم الكبيرة من أسماء الصحابة أن جل الصحابة ـ إن لم نقل كلهم ـ كانوا من مفسري القرآن وشارحيه، باعتبارهم قد سمعوا ذلك من النبي ﷺ وأدركوا معنى كل ما سمعوه، ولكن الواقع الخارجي كان على خلاف ذلك فما أقل من وعي معاني القرآن وأرهف سمعه وقلبه وعقله للنبي وهو يشرح تلك المعاني ويوضح أهدافها ومراميها ويقول السيوطي في ذلك:

«اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة: الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير».

«أما الخلفاء فأكثر من روي عنه منهم علي بن أبي طالب. والرواية عن الثلاثة نزرة جداً، وكان السبب في ذلك تقدم وفاتهم. كما أن ذلك هو السبب في قلة رواية أبي بكر (رض) للحديث ولا أحفظ عن أبي بكر (رض) في التفسير إلا آثاراً قليلة جداً لا تكاد تجاوز العشرة».

وهكذا يغدو علي عليه السلام أشهر الصحابة جميعاً ـ من استخلف منهم ومن لم يستخلف ـ في تفسير القرآن وروي عنه الكثير في هذا الباب.

واشتهر عبد الله بن مسعود المتوفى سنة ٣٢هـ بالتفسير أيضاً ـ كما روى السيوطي وغيره ـ وروى عنه الكثير في ذلك و«روى عنه كثيرون لكن تتبعهم العلماء بالنقد والتجريح»[١].

ثم يأتي بعد ذلك في التسلسل عبد الله بن عباس المتوفى سنة ٦٨هـ. الذي ورد عنه في التفسير «ما لا يحصى كثرة وفيه روايات وطرق مختلفة»[٢]. وقد كثر

(١) مناهل العرفان ـ ٤٨٦.
(٢) الاتقان ـ ٢/ ٣٢١.

النقل عنه في مصادر التفسير إلى حد الإغراق الملفت للنظر والمثير للاستفهام أوصبح ـ بكثرة أقواله المروية، ورواته المتعددين ومؤلفه المنسوب ـ أبرز المفسرين الأوائل في تاريخ الإسلام.

وبالنظر إلى هذه الهالة المشعة التي أحاطت بالرجل والقدسية التي حفته حتى منح لقب (ترجمان القرآن) يلزمنا أن نقف عند جانبين من جوانبه نستوضح أمرهما ونستطلع واقعهما هما: منهجه في التفسير والبحث في رواته وطرقه.

أما منهجه فقد روي عنه أنه قسم وجوه التفسير على أربعة أقسام:

تفسير لا يعذر أحد بجهالته.

وتفسير تعرفه العرب بكلامها.

وتفسير يعلمه العلماء.

وتفسير لا يعرفه إلا الله عز وجل.

فأما الذي لا يعذر أحد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد. وأما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم. وأما الذي يعلمه العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الأحكام. وأما الذي لا يعلمه إلا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة[1].

ومن هذا المنهج يظهر أنه قد اعتمد الأثر والرواية دون غيرهما طريقاً لمعرفة معاني القرآن، وليس ذكره لحقائق اللغة تطويراً في التفيسر أو إضافة مصدر آخر له غير النقل والرواية، لأن القرآن قد نزل بلغة العرب ومن البديهي أن نجعل اللغة أساساً لفهم المفردات ومعرفة المقصود منها.

وإذن فمنهجه في التفسير هو التفسير بالمأثور والمأثور فقط.

أما طرقه ورواته فقد حامت حولها الشبهات وكثر

(١) مجمع البيان ـ ١٣.

فيها التشكيك حتى أصبح الاطمئنان إلى ما يروى عنه غير متحقق لدى الباحثين، بل أصبح أكثر ما يروى عنه مقطوعاً بكذبه وتلفيقه، ويقول الإمام الشافعي: أنه «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث»[1]. ولذلك فلا بد لنا من أن نقول مع الشيخ الزرقاني بوجوب «الحيطة فيما عزي إلى ابن عباس من التفسير، فقد كثر عليه في الدس والوضع»[2] ومع الدكتور الصالح في كون الناس قد «تزيدوا في الرواية عن ابن عباس وتجرأ بعضهم على الوضع عليه والدس في كلامه[3]».

وتكون خلاصة الرأي في الروايات عن ابن عباس في التفسير أنها «غير مرضية ورواتها مجاهيل»[4].

ولزيادة الاطمئنان بهذه الخلاصة القاسية نستعرض في أدناه طرق الرواية عنه وما تناقله العلماء من رأي فيها وتمحيص ليتجلى لنا النبأ اليقين.

فمن طرقه: طريق علي بن أبي طلحة الهاشمي عنه، ومع أن السيوطي يعتبره من جيد طرقه فإنه يروي عن قوم من الناس قولهم: لم يسمع ابن أبي طلحة من ابن عباس التفسير، وإنما أخذه عن مجاهد أو سعيد بن جبير، كما يروي عن الحفاظ اجماعهم على أن ابن أبي طلحة لم يسمعه من ابن عباس[5] أي أن رواياته عن ابن عباس مراسيل لم تؤيد بالسماع منه.

ومن طرقه: طريق جويبر عن الضحاك عن ابن عباس: وهؤلاء ـ عند السيوطي ـ من المجاهيل «وجويبر شديد الضعف متروك»[6].

«وطريق الضحاك بن مزاحم عن ابن عباس

(١) الاتقان ـ ٢/ ٣٢٢.

(٢) مناهل العرفان ـ ٤٨٤.

(٣) مباحث في علوم القرآن ـ ٢٩٠.

(٤) الاتقان ـ ٢/ ٣٢١.

(٥) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢٢.

(٦) الاتقان ـ ٢/ ٣٢١.

منقطعة، فإن الضحاك لم يلقه»[١] وروى الطبري عن مشاش أنه قال: «قلت للضحاك: سمعت من ابن عباس شيئاً؟ قال: لا»[٢].

ومن طرق ابن عباس، ما رواه المفسرون عن ابن جريج، وأطول طرق ابن جريج ما يرويه بكر بن سهل الدمياطي عن عبد الغني بن سعيد عن موسى بن محمد عن ابن جريج، ويقول السيوطي: «وفيه نظر»[٣]، كما يقول أيضاً عنه أنه «لم يقصد الصحة وإنما روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم»[٤].

ومن تلك الطرق ـ طريق العوفي عن ابن عباس وقد «أخرج منها ابن جرير وابن أبي حاتم كثيراً والعوفي ضعيف ليس بواه»[٥].

وأوهى طرق ابن عباس «طريق الكلبي عن ابن صالح عن ابن عباس، فإن انضم إلى ذلك رواية محمد بن مروان السدس الصغير فهو سلسلة الكذب. وكثيراً ما يخرج منها الثعلبي والواحدي»[٦].

وأبو صالح هذا الذي يروي عن ابن عباس كان يمر به الشعبي «فيأخذ بإذنه فيعركها ويقول: تفسر القرآن وأنت لا تقرأ القرآن»[٧].

وأما الكلبي الذي يروي عن أبي صالح فهو صاحب تفسير لم يكتب أطول منه ولا أشبع، ومع ذلك فقد قال فيه الأعلام إنه قد: «أجمعوا على ترك حديثه، وليس بثقة، ولا يكتب حديثه، واتهمه جماعة بالوضع»[٨].

وأما طريق بشر بن عمارة عن أبي روق «فضعيفة

(١) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢٢.
(٢) تفسير الطبري ـ ١/ ٤٠.
(٣) الاتقان ـ ٢/ ٣٢١.
(٤) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢١.
(٥) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢٢.
(٦) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢٢.
(٧) تفسير الطبري ـ ١/ ٤٠.
(٨) دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية ـ ٥، ٣٥١ ـ تعليق أمين الخولي.

لضعف بشر[١]، وقد أخرج من هذه النسخة كثيراً ابن جرير وابن أبي حاتم»[٢].

وأما السدي فقد روى عنه الكثيرون «ولكن التفسير الذي جمعه رواه أسباط بن نصر، وأسباط لم يتفقوا عليه». وعلى الرغم من رواية ابن جرير عنه كثيراً فإن ابن أبي حاتم لم يورد منه شيئاً «لأنه التزم أن يخرج أصح ما ورد»[٣].

«ولقد قيل في السدي إنه «ضعيف وكذاب وشتام»[٤] وقال النسائي في أسباط إنه «ليس بالقوي»[٥] وروى الطبري عن الشعبي إنه مر يوماً على السدي وهو يفسر فقال: لأن يضرب على أستك بالطبل خير لك من مجلسك هذا[٦].

ومن طرق ابن عباس أيضاً ـ طريق مولاه عكرمة، وعكرمة غير مقبول لدى العلماء، وقد اشتهر عندهم بالكذب على مولاه وأنه «كان يرى رأي الخوارج ويميل إلى استماع الغناء»[٧]. وروي عن علي بن عبد الله بن عباس أنه كان يوثق عكرمة على باب الكنيف لأنه يكذب على أبيه[٨] ومثل ذلك كان يصنع به علي بن عبد الله بن مسعود لأنه يكذب[٩]. ويروي ابن سعد عن طاووس قوله: «لو أن مولى ابن عباس هذا اتقى الله وكفَّ من حديثه لشدت إليه المطايا»[١٠]. ويظهر مما روي في كتب التاريخ أن عكرمة قد أصبح مضرب المثل في كذبه على ابن عباس، فقد روى ابن سعد: «إن سعيد بن المسيب قال يوماً لمولى له: اتق. لا

(١) الاتقان ـ ٢/ ٣٢٢.
(٢) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢١.
(٣) نفس المصدر ـ ٢/ ٣٢٢.
(٤) دائرة المعارف الإسلامية ـ ٥/ ٣٠٥ ـ تعليق أمين الخولي ـ.
(٥) نفس المصدر ـ ٥/ ٣٥٠.
(٦) تفسير الطبري ـ ١/ ٤١.
(٧) معجم الأدباء ـ ١٢/ ١٨٤.
(٨) نفس المصدر ـ ١٢/ ١٨٤.
(٩) المصدر السابق ـ ١٢/ ١٩٠.
(١٠) الطبقات ـ ٥/ ٢١٤.

تكذب عليّ كما كذب مولى ابن عباس على ابن عباس»[١] ومثل ذلك روى ياقوت عن عبد الله بن عمر إنه قال لغلامه نافع: «واتق الله ويحك يا نافع ولا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس»[٢].

أما مقاتل بن سليمان المتوفى سنة ١٥٠هـ. فقد ضعفه العلماء وقالوا: «إنه يروي عن مجاهد ولم يسمع من مجاهد شيئاً، ويروي عن الضحاك ولم يسمع منه شيئاً، فقد مات الضحاك قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين.

ويكذبونه. ويضعفه من يستحسن تفسيره ويقول: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة، وينقلون إنه كان يأخذ من اليهود علم الكتاب»[٣].

وهكذا يظهر مما سلف أن أكثر الروايات المتعلقة بالتفسير مما اعتمدها المفسرون المشهورون لم تسلم من الطعن والتضعيف بل الرد والتزييف وقد أجمل ذلك الشيخ ابن تيمية عندما قال: «وفي التفسير من هذه الموضوعات قطعة كبيرة»[٤].

ويعلل ابن خلدون أسباب الوضع والتلفيق في النقل التفسيري فيقول: «والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا

(١) نفس المصدر ـ ٥/ ١٠٠.
(٢) معجم الأدباء ـ ١٢/ ١٨٩.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية ـ ١٥/ ٢٥١ تعليق أمين الخولي ـ ويراجع كشف الظنون ـ ١/ ٤٢٩.
(٤) نفس المصدر ـ ٥/ ٣٥١.

تعلق له بالأحكام الشرعية. وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم»[١].

ـ ٢ ـ

أحيط لمسلمون الأوائل الذين تصدوا للكتابة في تفسير القرآن باهتمام كبير في كتب التاريخ ومع ذلك فما زال المؤرخون مختلفين في تعيين الأول بالخصوص.

وقد ذكر ابن النديم إن أول كتاب ألف في تفسير القرآن هو «كتاب ابن عباس» الذي رواه مجاهد عنه[٢].

ولدينا الآن بين كتب التفسير المطبوعة كتاب «تنوير المقباس من تفسير ابن عباس» الذي استخرجه الفيروزآبادي صاحب القاموس المحيط، وكتاب «سؤالات نافع بن الأزرق في التفسير وجوابات ابن عباس عليها» وقد نشره الدكتور إبراهيم السامرائي.

وأن النظرة الموضوعية الفاحصة في هذين الكتابين تثير لدينا من الشكوك ما يسقط اعتبار نسبة هذين النصين لابن عباس.

أما التفسير «تنوير المقباس» فهو من رواية محمد بن مروان عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس وقد مر علينا أن السيوطي قد أطلق على هذا السند اسم «سلسلة الكذب» كما مر علينا أيضاً أن الرواة عن ابن عباس ـ جلهم إن لم نقل كلهم ـ لم يسلموا من الطعن أو التضعيف، حتى قال الإمام الشافعي كلمته المأثورة السالفة الذكر: «لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث».

وإذن فليس لنا أي طريق من طرق الاعتماد والتوثيق نحو هذا الكتاب ولن نستطيع الرضوخ لـ «سلسلة الكذب» في تفسير كتاب الله المجيد.

(١) مقدمة ابن خلدون ـ ٣٦٨.
(٢) الفهرست ـ ٥٠.

وأما سؤلات نافع بن الأزرق فآثار الصناعة عليها ظاهرة. وحسبنا أن نعلم أن رواتها يدعون إنها دارت بين ابن الأزرق وابن عباس في جلسة واحدة في المسجد الحرام ليحصل لنا الشك فيها، ثم كيف استطاع من حضر هذا الحوار أن يحفظ بهذه الدقة وهذا الاستيعاب نص الأسئلة والأجوبة وشواهدها الشعرية ليرويها للأجيال من بعده؟! ولعل خير ما يقال في حق هذه المسائل وأجوبتها أنها كانت «أسطورة مدرسية عظيمة الفائدة»[١] ـ على حد تعبير كولد زيهر ـ.

وهكذا يبدو أن ابن عباس لم يكن أول مؤلف في التفسير لأنه لم يثبت له أي كتاب في التفسير، بل لم يثبت له في تفسير كل القرآن إلا شبيه بمائة حديث فقط ويصبح نص ابن النديم رواية من الروايات المرسلة التي لم نجد لها ما يصححها من الشواهد المعتمد عليها في هذا الباب.

أما جرجي زيدان فيذهب إلى أن مجاهداً المتوفى سنة ١٠٤هـ. هو أول من «دون التفسير في الصحف»[٢].

والظاهر أنه قد اعتمد على كلام ابن النديم عن كتاب ابن عباس، حيث ذكر أنه قد رواه مجاهد، ولعل مجاهداً جمع ما صح لديه من روايات ابن عباس وبوبها ونظمها وألف بينها في كتاب واحد، وبهذا يكون هو المؤلف لا ابن عباس.

وكان من حق البحث على جرجي زيدان أن يدقق النظر أكثر في فهرست ابن النديم ليرى فيه «كتاب تفسير سعيد بن جبير»[٣] وسعيد أقدم تاريخاً من مجاهد لأنه توفي عام ٩٤هـ. أي قبل مجاهد بعشر سنوات، وكان من المشهورين بالتفسير، بل روي عن قتادة أن سعيداً كان أعلم معاصريه بالتفسير[٤] فلا غرو لو ألف كتاباً في

(١) مذاهب التفسير الإسلامي ـ ٨٩.

(٢) تاريخ التمدن الإسلامي ـ ٣/ ٦٤.

(٣) الفهرست ـ ٥١.

(٤) الاتقان ـ ٢/ ٣٢٣.

التفسير ولم يؤثر عن القدماء أي طعن أو شك أو كلام بشأنه.

وهكذا يصبح سعيد بن جبير أول مؤلف في تفسير القرآن.

وتتابعت السنون بالمسلمين وتتابعت معها دراسة القرآن الكريم. وعندما كثرت العلوم وتعددت فروع المعرفة وظهرت فكرة الاختصاص بين العلماء سار كل فريق من هؤلاء لتفسير القرآن على ضور اختصاصه ومعرفته الخاصة أو للبحث في جانب من جوانب القرآن يلتقي مع الجانب العلمي الذي ينعى به.

فكان النحوي «ليس له هم إلا الإعراب وتكثير الأوجه المحتملة فيه ونقل قواعد النحو ومسائله وفروعه كالزجاج والواحدي».

وكان الإخباري «ليس له شغل إلا القصص واستيفاؤها والإخبار عمن سلف سواءاً كانت صحيحة أو باطلة، كالثعلبي».

والفقيه يكاد يسرد فيه الفقه من باب الطهارة إلى أمهات الأولاد وربما استطرد إلى إقامة أدلة الفروع الفقهية التي لا تعلق لها بالآية».

وحتى «صاحب العلوم العقلية قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وشبهها ويخرج من شيء إلى شيء[١] بمناسبة وبلا مناسبة في كثير من الأحيان».

ونتيجة لتعدد الاختصاص والمنحى الفكري لدى المؤلفين في القرآن حفلت المكتبة العربية القرآنية، بمجموعة قيمة من المؤلفات في معاني القرآن ومشكله ومجازه، وغريبه وقراءاته، ولاماته ووقفه وابتدائه ومتشابهه وأجزائه، وفضائله وعدد آيه، وأحكامه وناسخه ومنسوخه وأسباب نزوله، وإلى ما شابه ذلك مما تكلفت ببيانه مصادر التراجم والتاريخ وفهارس الكتب والمؤلفين[٢].

(١) الاتقان ـ ٢، ٢٣٤ ـ ٣٢٥.

(٢) يراجع الفهرست ـ ٥٠/ ٥٧ والذريعة ـ ٤/ ٢٣٢ وما بعدها.

وفي غمرة هذه المؤلفات الاختصاصية قام عدد من علماء المسلمين البارزين بالكتابة في تفسير القرآن على الشكل العام المعتمد على النقل والرواية عن الصحابة والتابعين من دون الاهتمام بجانب خاص وبعيداً عن التفلسف واعتماد الذوق الشخصي في التأويل والشرح.

وكان من طلائع هؤلاء سعيد بن جبير ـ المار الذكر ـ ومجاهد وأبو حمزة الثمالي وأبان بن تغلب وأضرابهم ممن ضاعت آثارهم فلم نطلع عليها، ثم من سار على هذا المنهج من بعدهم.

ومر القرن الثاني والثالث والمنهج في كتب التفسير العام ما زال نفس المنهج: تفسير بالمأثور، ورجوع إلى اللغة والشواهد في معاني المفردات وقصص إسرائيلية أقحمت في التفسير بواسطة اليهود المتظاهرين بالإسلام وليس شيء غير ذلك.

وبرز إلى عالم التفسير في أواخر القرن الثالث مفسر كبير اتسم منهجه بشيء من التطوير هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ.

وقد تميز هذا الرجل بمنهجه التجديدي الذي لم يسبقه إليه سابقوه ولم يعرفه معاصروه بل كانت التفاسير المعاصرة له محافظة كل الحفاظ على منهجها السابق المعتمد على الرواية فقط كما يرشدنا إلى ذلك ما هو موجود منها كتفسير علي بن إبراهيم بن هاشم القمي، الذي كان حياً إلى سنة ٣٠٧هـ. ويعتمد منهجه على الرواية مع ذكر السند، واختص بالروايات التي رويت له عن الإمام الصادق جعفر بن محمد عليه السلام. وجلها مما رواه والده إبراهيم بن هاشم عن مشايخه، ويتضمن كثيراً من الروايات الضعيفة التي لم ينظر نها العلماء بالقبول[١].

وكذلك تفسير فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي أحد رجال الحديث في أواخر القرن الثالث الهجري

(١) الذريعة ـ ٤، ٣٠٢ ـ ٣٠٣. وقد طبع هذا التفسير على الحجر بإيران.

الذي يعتمد منهجه ـ كسابقه ـ على الرواية فقط مع ذكر السند واقتصر فيه على خصوص الآيات التي لها علاقة بالأئمة وأهل البيت، وعلى الرغم من أنه يروي في التفسير عن نيف ومائة من الشيوخ إلا أنه «ليس لأكثرهم ذكر ولا ترجمة في أصولنا الرجالية»[١] ولذلك فلا يمكن الركون إلى تلك الروايات.

وإذن فالمنهج الوحيد المتطور في التفسير إنما هو منهج ابن جرير الطبري، وقد جمع تفسيره المسمى «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» توجيه الأقوال وعرضها... مع الاهتمام باللغة والإعراب[٢] غير أنه على أهميته «قد يسوق أخباراً بالأسانيد غير صحيحة ثم لا ينبه على عدم صحتها»[٣] وقد يعتذر له عن ذلك بأنه يذكر السند ولا يحتمل ـ من ثم ـ مسؤولية عدم الصحة. ولكن هذا العذر ـ مع معرفتنا ومعرفته بكثرة عدد الوضاعين والكذابين ـ غير كاف في نفي المسئولية عنه.

وقد تحدث كولدزيهر عن تفسير الطبري كثيراً وعده «ذروة التفسير بالمأثور... ونقطة البدء وحجر الأساس لأدب التفسير القرآني»، وذكر أن الطبري مع تصويبه المطلق للعلم القائم على الرواية يستخدم حق النقد المعمول به في الإسلام تجاه رجال السند. ولكنه «يتوسع في استخدام المصادر اليهودية الأصل ـ كعب الأحبار ووهب بن منبه ـ فيما يتصل بقصص الإسرائيليات... بل أن كتابه أغزر الكنوز بالنصوص المنتشرة في الأوساط الإسلامية من مواد الإسرائيليات كذلك الأساطير النصرانية، يرويها راجعاً إلى وهب بن منبه «ورأيي أن الطبري يحارب في تفسيره كل فكرة ترمي إلى إضعاف مذهب أهل السنّة المحافظين ويسوق الجدل مع المتكلمين، ويحارب منهج

(١) الذريعة ـ ٤/ ٢٨٩. وقد طبع في المطبعة الحيدرية في النجف الأشرف (بدون تاريخ).

(٢) الاتقان ـ ٢/ ٣٢٤.

(٣) مناهل العرفان ـ ٤٩٧.

المعتزلة في التفسير»[١].

وبالنظر إلى أهمية هذه المرحلة التي يمثلها الطبري فلا بد لنا من تلمس منهجه في تفسيره.

قسّم الطبري القرآن إلى ثلاثة أقسام:

الأول ـ «ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول ﷺ، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره ـ واجبه وندبه وإرشاده ـ وصنوف نهيه، ووظائف حقوقه وحدوده، ومبالغ فرائضه ومقادير اللازم... وماأشبه ذلك من أحكام آيه التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ﷺ بتأويله بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله».

الثاني ـ «ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد، القهار وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة وأوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور ونزول عيسى بن مريم وما أشبه ذلك».

الثالث ـ «ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها والموصوفات بصفاتها الخاصة دون سواها، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم»[٢].

وهذا التقسيم هو الأساس الذي أقام الطبري تفسيره عليه وهو مقتبس من المنهج المروي عن ابن عباس.

وأهم هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الأول: «تفسير النقل والرواية، وهو يعتمد لدى الطبري على بيان رسول الله ﷺ وأصحابه وهذا البيان لن يصل إلى الطبري إلا بواسطة الرواة. ولقد سبق منا التعرض لرواة التفسير الأوائل وأشرنا إلى الشكوك والطعون الموجهة إلى أكثرهم كابن أبي طلحة الهاشمي وجويبر والضحاك وابن جريج والعوفي والكلبي وأبي صالح وبشر بن عمار

(١) مذاهب التفسير الإسلامي ـ ١٠٧ ـ ١١٧.

(٢) تفسير الطبري ـ ١/ ٣٣.

وأسباط بن نصر والسدي وعكرمة ومقاتل واضرابهم.

والنقل لديه مقدم على كل شيء بل يخشى رد كل نقل وإن ظهر لديه بطلانه، ويقول في هذه الحالة: «أخشى أن يكون غلطاً من المحدث»[١] وفي مقام آخر يناقش مضمون الخبر على ضوء ما لديه من استنتاجات ثم يقول: «لكن الواجب على قياس ما جاء به الخبر»[٢] أو يقول: «وهذا مذهب ما يحتمله التنزيل لولا الخبر الذي ذكرته عن النبي ﷺ»[٣]، ثم يرد أي تفسير لا يلائم النقل ـ سواءاً كان النقل قوي الإسناد أو ضعيفه ـ ويقول مثلاً: «وقد زعم بعض من ضعفت بتأويل أهل التأويل وقلت روايته لأقوال السلف من أهل التفسير... الخ»[٤].

أما القصص القرآني فالطبري نقلي فيه أيضاً، ويروي القصص الإسرائيلية كما وردت، ويعتمد وهب بن منبه مصدراً لبيان هذه القصص، بل «يترجح قصص وهب على قصص غيره في بعض الأحيان»[٥] ولكنه إذا تضارب النقل واختلف اختلافاً كبيراً فإنه يقف من ذلك موقف الحياد فلا يرجح بعضاً على بعض ويقول: «وذلك أمر لا يدرك علمه من جهة الاستخراج ولا اللغة ولا يدرك علم ذلك إلا بخبر يوجب عنه العلم، ولا خبر عند أهل الإسلام في ذلك. وإذا كان كذلك فغير جائز فيه تصويب قول وتضعيف آخر»[٦]، ويعني بقوله: «ولا خبر عند أهل الإسلام» إنه لم يجمع المسلمون على روايته أو لم ينسبوا ما رووه إلى النبي ﷺ بالذات.

ثم كان القسم الثاني من أقسام القرآن في تفسير الطبري ما هو موكول إلى علم الله تعالى.

(١) نفس المصدر ـ ١/ ٥٣.

(٢) نفس المصدر ـ ١/ ٥٤.

(٣) نفس المصدر ـ ٢١/ ٤٥٩.

(٤) نفس المصدر ـ ١/ ٥٨.

(٥) نفس المصدر ـ ٢/ ٦١٠.

(٦) نفس المصدر ـ ٢/ ٦١٥.

أما الثالث فهو العلم المعتمد على اللغة والنحو، وقد عني بهذا الجانب في كل مناسبة تقتضيه عناية كبيرة، وتحدث كثيراً عن القراءات واختلافها وعن المعاني اللغوية والاشتقاقية وأقوال النحويين في ذلك ونص في النحو على ذكر أقوال الكوفيين[١] والبصريين[٢] وذهب في التفسير اللغوي إلى ضرورة أخذ المعنى الذي كانت تعرفه العرب يوم نزول القرآن ويقول: «وإنما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزله على محمد ﷺ من الكلام إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب دون ما لم يكن موجوداً في كلامها»[٣].

ومع ذلك كله فإذا اصطدم التفسير اللغوي بالنقل كان النقل مقدماً لديه، ويقول في مناسبة من هذا القبيل: «وهذه الأقوال وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل، فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها. لذلك لم يستنجز صرف تأويل الآية إلى معنى منها»[٤].

منهج التبيان

ومن أشهر التفاسير التي ألفها الشيعة: كتاب (التبيان) للشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ.

وإننا لنعود الآن بعد هذه الجولة السريعة في مناهج التفسير لنتعرف بالخطوط الأساسية للمنهج الذي سار عليه في كتابه الضخم الكبير «التبيان في تفسير القرآن»[٥]، ولنعرف ـ ومن ثم ـ مدى تأثره بالمناهج التي سبقته، ومدى ما حفل به منهجه المختار من معالم التجديد والتطوير والإبداع.

وتفسير «التبيان» تفسير قيم من تفاسير المسلمين، وقد تضمن من كنوز العلم والمعرفة ما يجعله إحدى القمم الشامخة بين الكتب المعنية بالقرآن. وليس ذلك غريباً أو محتاجاً للاستدلال ما دام مؤلفه ـ كما نعرف ـ علماً من أعلام الدين وشيخاً من شيوخ الإسلام وقيماً من قوام الشريعة وحفظتها الأمناء المخلصين.

ولعلَّ الشيخ أبا علي الفضل بن الحسن الطبرسي المتوفي سنة ٥٣٨هـ. مؤلف كتاب «مجمع البيان في تفسير القرآن» خير من عرف حق هذا الرجل، وأول من اعترف بفضله وأهمية كتابه، فقال فيه في جملة ما قال:

«إنه الكتاب الذي يقتبس منه ضياء الحق، ويلوح عليه رواء الصدق قد تضمن من المعاني الأسرار البديعة، واحتضن من ألفاظ اللغة الوسيعة، ولم يقنع بتدوينها دون تبيينها، ولا تنميقها دون تحقيقها. وهو القدوة استضيء بأنواره وأطأ مواقع آثاره»[١]. وقبل الدخول في صلب الحديث عن منهج الطوسي يجدر بنا أن نستعرض النصوص التالية المقتبسة من مقدمة «التبيان» لنستعين بها على وضوح الروية وتحديد النتائج.

يقول الطوسي في بيان الأسباب التي حملته على تأليف الكتاب:

«فوجدت من شرع في تفسير القرآن من علماء الأمة، بين مطيل في جميع معانيه واستيعاب ما قيل فيه من فنونه كالطبري وغيره، وبين مقصر اقتصر على ذكر غريبه ومعاني ألفاظه. وسلك الباقون المتوسطون في ذلك مسلك ما قويت فيه منتهم وتركوا ما لا معرفة لهم به، فإن الزجاج والفراء ومن أشبههما من النحويين أفرغوا وسعهم فيما يتعلق بالإعراب والتصريف، ومفضل بن سلمة وغيره استكثروا من علم اللغة

(١) تفسير الطبري ـ ١/ ٤٢٠.

(٢) نفس المصدر ـ ١/ ٣٢٦ و٣٩٦.

(٣) نفس المصدر ـ ٢/ ١٤.

(٤) نفس المصدر ـ ١/ ٣٦٥.

(٥) ألف الشيخ الطوسي تفسير «التبيان» أيام سكناه في بغداد، ويظهر من ترجمته في مقدمة كتابه (١/ ٣) على أستاذه الشريف المرتضى علي بن الحسين إنه قد ألف التفسير فيما بين عامي ٣٤٦ ـ ٤٤٨هـ. على وجه التحديد. ويأتي بحث مستقل بعنوان «التبيان». يراجع في مكانه.

(١) مجمع البيان ـ ١/ ١٠.

واشتقاق الألفاظ، والمتكلمين كأبي علي الجبائي وغيره صرفوا همتهم إلى ما يتعلق بالمعاني الكلامية، ومنهم من أضاف إلى ذلك، الكلام في فنون علمه، فأدخل فيه ما لا يليق به من بسط فروع الفقه واختلاف الفقهاء كالبلخي وغيره. وأصلح من سلك في ذلك مسلكاً جميلاً مقتصداً محمد بن بحر أبو مسلم الأصفهاني وعلي بن عيسى الرماني، فإن كتابيهما أصلح ما صنف في هذا المعنى، غير أنهما أطالا الخطب فيه وأوردا فيه كثيراً مما لا يحتاج إليه».

«وسمعت جماعة من أصحابنا قديماً وحديثاً يرغبون في كتاب مقتصد يجتمع على جميع فنون علم القرآن، من القراءة والمعاني والإعراب والكلام على التشابه، والجواب عن مطاعن الملحدين فيه وأنواع المبطلين كالمجبرة والمشبهة والمجسمة وغيرهم، وذكر ما يختص به أصحابنا من الاستدلال بمواضع كثيرة منه على صحة مذاهبهم في أصول الديانات وفروعها»[1].

ويقول بعد ذلك:

«إن معاني القرآن على أربعة أقسام:

أحدها ـ ما اختص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلفة القول فيه ولا تعاطي معرفته وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي﴾... الخ.

وثانيها ـ ما كان ظاهره مطابقاً معناه، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝...﴾ الخ.

وثالثها ـ ما هو مجمل لا ينبىء ظاهره عن المراد به مفصلاً، مثل قوله تعالى: **﴿قيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾** ومثل قوله: **﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيل﴾** وقوله: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ وقوله:

(١) التبيان ـ ١، ٢.

﴿وفي أموالهم حق معلوم﴾ وما أشبه ذلك. فإن تفصيل إعداد الصلاة وعد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج وشروطه ومقادير النصاب في الزكاة، لا يمكن استخراجه إلا ببيان النبي ﷺ... الخ.

ورابعاً ـ ماكان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما ويمكن أن يكون كل واحد منهما مراداً، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد به فيقول: «إن مراد الله بعض ما يحتمل، إلا بقول نبي أو إمام معصوم، بل ينبغي أن يقول: إن الظاهر يحتمل الأمور، وكل واحد يجوز أن يكون مراداً على التفصيل، والله أعلم بما أراد ومتى كان اللفظ مشتركاً بين شيئين أو ما زاد عليهما، ودل الدليل على إنه لا يجوز أن يريد إلا وجهاً واحداً جاز أن يقال: إنه هو المراد»[1].

ثم يقول في توضيح منهجه:

«ولا ينبغي لأحد أن ينظر في تفسير آية ينبىء ظاهرها عن المراد تفصيلاً أو يقلد أحداً من المفسرين، إلا أن يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب أتباعه لمكان الإجماع لأن من المفسرين من حمدت طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم. ومنهم من ذمت مذاهبه كأبي صالح والسدي والكلبي وغيرهم، هذا في الطبقة الأولى. وأما المتأخرون فكل واحد منهم نصر مذهبه وتأول على ما يطابق أصله، ولا يجوز لأحد أن يقلد أحداً منهم، بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة أما العقلية أو الشرعية، من إجماع عليه، أو نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله. ولا يقبل في ذلك خبر واحد، خاصة إذا كان مما طريقه العلم».

«ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة، فلا يقبل من الشاهد إلا ما كان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم. أما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك ولا يجعل شاهداً على كتاب

(١) التبيان ـ ١/ ٥ ـ ٦.

الله، وينبغي أن يتوقف فيه ويذكر ما يحتمله ولا يقطع على المراد منه بعينه، فإنه متى قطع بالمراد كان مخطئاً وإن أصاب الحق»[١].

ويقول عندما يستشهد بالشعر على شرح مفردات القرآن وأسلوبه:

«ولولا عناد الملحدين وتعجرفهم لما احتيج إلى الاحتجاج بالشعر وغيره للشيء المشتبه به في القرآن، لأن غاية ذلك أن يستشهد عليه ببيت شعر جاهلي، أو لفظ منقول عن بعض الأعراب، أو مثل سائر عن بعض أهل البادية. ولا تكون منزلة النبي ﷺ ـ وحاشاه من ذلك ـ أقل من منزلة واحد من هؤلاء ولا ينقص عن رتبة النابغة الجعدي وكعب بن زهير وغيره. ومن طرائف الأمور أن المخالف إذا أورد عليه من شعر من ذكرناه ومن هو دونهم سكنت نفسه واطمأن قلبه. وهو لا يرضى بقول محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، ومهما شك الناس في نبوته فلا مرية في نسبه وفصاحته، فإنه نشأ بين قومه الذين هم الغاية القصوى في الفصاحة ويرجع إليهم في معرفة اللغة. لو كان المشركون من قريش وغيرهم وجدوا متعلقاً عليه في اللحن والغلط والمناقضة لتعلقوا به وجعلوه حجة وذريعة إلى إطفاء نوره وإبطال أمره واستغنوا بذلك عن تكلف ما تكلفوه من المشاق في بذل النفوس والأموال... وكيف يجوز أن يحتج بشعر الشعراء عليه ولا يجوز أن يحتج بقوله عليهم وهل هذا إلا عناد محض وعصبية صرف؟»[٢].

إن استعراض النصوص السالفة يوضح لنا الأسس الرئيسية لمنهج الطوسي في التفسير، ويحدد بجلاء معالم ذلك المنهج وخطوطه العريضة[٣].

ويأتي في مقدمة تلك المعالم والخطوط قيام هذا المنهج على «الأدلة الصحيحة: أما العقلية أو الشرعية» دون الاتباع المطلق والتقليد الأعمى للمفسرين

(١) التبيان ـ ١/ ٦ ـ ٧.
(٢) التبيان ـ ١/ ١٦.
(٣) التبيان ـ ١/ ١٦.

السابقين: وتبرز الأدلة العقلية هنا لأول مرة لتحتل مكانها الطبيعي الأصيل، بعد أن كان النقل في مناهج المفسرين هو الدليل الأوحد، وليس من دليل غيره.

وعلى الرغم من الدور الكبير الذي يلعبه النقل في هذا الكتاب فإنه يعني النقل القائم على النقد والمحاكمة والترجيح، ولذلك اشترط في قبوله إجماع عليه أو إنه «نقل متواتر به عمن يجب اتباع قوله، لا يقبل في ذلك خبر واحد» لأن في المفسرين «من ذمت مذاهبه كأبي صالح والسدي والكلبي وغيرهم». ولذلك لا بد للنقل المعتبر في منهج الطوسي أن يدعمه الإجماع والتواتر بشروطهما المقررة.

وحتى ذلك البعض من رواة التفسير ممن «حمدت طرائقه ومدحت مذاهبه كابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وغيرهم» لم يتلق الطوسي سائر ما روي عنهم بالقبول ولم يجد ما يبرر الانسياق مع سائر مروياتهم على كل حال.

وانطلاقاً من هذه الأسس رفض الطوسي كثيراً من روايات الطبقة الأولى من المفسرين، وأبان جوانب الخطأ والضعف فيها، وكان من جملة أولئك الذين أبان خطأهم ورفض بعضاً من رواياتهم: مجاهد[١] وابن جريج[٢] وعكرمة[٣] والسدي[٤] وعطاء[٥] وابن كيسان[٦] والحسن[٧] وابن إسحاق[٨]. ووقف من نقول ابن عباس موقف التردد في بعض الأحيان[٩] كما رفض في أحيان أخرى بعض الآراء على الرغم من ورود

(١) التبيان ـ ٣/ ٥١٩.
(٢) التبيان ـ ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥.
(٣) التبيان ـ ٨/ ٢٤٠.
(٤) التبيان ـ ١/ ٣٥٤.
(٥) التبيان ـ ١/ ٢٩.
(٦) التبيان ـ ١/ ٢٧.
(٧) التبيان ـ ٦/ ٤٨٩.
(٨) التبيان ـ ١/ ٤٣٥.
(٩) التبيان ـ ١/ ٦٠ و٢٣٠.

روايات «كثيرة من جهة الخاصة والعامة» فيها، لأن «طريقها الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً والأولى الإعراض عنها»[١].

وإذا كان موقف الطوسي في أقوال الطبقة الأولى على هذا النحو من الدقة والحزم والموضوعية فإن موقفه من أقوال المفسرين المتأخرين ممن تلا الطبقة الأولى كان كذلك بل أكثر من ذلك، لأن «كل واحد منهم نصر مذهبه، وتأول على ما يطابق أصله، ولا يجوز لأحد أن يقلد أحداً منهم» ولذلك نجده يرفض من آرائهم ما يستأهل الرفض ويناقش في أقوالهم ما اقتضى الأمر المناقشة، كما فعل مع الطبري[٢] والجبائي[٣] والبلخي[٤] والرماني[٥].

وهكذا يصبح للنقل لدى الطوسي حدود ثابتة قائمة على الإجماع أو التواتر، دون ما كان طريقه الآحاد، ودون الشعور بضرورة السير وراء نقول التفسير في كل الفروض.

وهذا الجانب أحد جوانب التطوير الرئيسية في منهج الطوسي.

أما العقل فكان له هو الآخر دور كبير أيضاً في هذا المنهج وقد اعتمد عليه الطوسي ـ كل الاعتماد ـ في شرح معاني القرآن وأهدافه وفي الرد على مقالات الفرق والمذاهب المخالفة لوجهة نظره، وفي الدفاع عن طائفته الشيعية.

ودحض ما أورد عليهم من شبهات ونقود[٦]. ولم يكن يستطيع ـ لولا هذا الاستناد الكبير على العقل ـ أن

(١) التبيان ـ ٣/١١.

(٢) التبيان ـ ١/٦٠ و٢٢٣ و٤١٦ و٤٤٨ ومواضع أخرى من الكتاب.

(٣) التبيان ـ ١/١٠٢ ومواضع أخرى.

(٤) التبيان ـ ١/١٣ ـ ١٤ و٢٥٥ ومواضع أخرى.

(٥) التبيان ـ ١/١٢٥ و١٥١ ـ ١٥٣ و٣٩٣ ومواضع أخرى.

(٦) التبيان ـ ١/١٣ ـ ١٤ و٢٢٥ و٢/٢٩٢ و٤١٨ و٥/٤٨ ومواضع أخرى.

يقوم بهذه المهمة على هذا النحو من الشمول والعمق والبرهنة السليمة الموفقة. وحسبنا أن نراجع النماذج التالية من ردوده ليتجلى لنا دور العقل في هذا المنهج على حقيقته الناصعة وواقعه المشرق.

الرد على أهل الوعيدية (٧/٤٤٨) الرد على التناسخية (٤/١٢٩). الرد على الحشوية (٧/٢٤٣). الرد على الخوارج (١٩/٣٦٦). الرد على الغلاة (٥/٩٣). الرد على المجبرة (١/٣٠). الرد على المرجئة (٧/٤٤٩). الرد على المشبهة (٤(١١٣). الرد على المعتزلة (٢/٤١٨). الرد على المفوضة (٢/٢١٦).

ولعل أبرز ما يثير الإعجاب والتقدير ويوضح ما أشرنا من هيمنة العقل على منهج الطوسي أن نقرأ تصريح الشيخ ـ وهو في قرنه الخامس الهجري ـ بعدم رفضه لفكرة كروية الأرض، وفي ذلك يقول:

«واستدل أبو علي الجبائي بهذه الآية ـ[١] البقرة ـ على أن الأرض بسيطة ليست كرة كما يقول المنجمون والبلخي، بأن قال: جعلها فراشاً، والفراش: البساط بسط الله تعالى إياها، والكرة لا تكون مبسوطة.

قال ـ أي الجبائي ـ والعقل يدل أيضاً على بطلان قولهم، لأن الأرض لا يجوز أن تكون كروية مع كون البحار فيها، لأن الماء لا يستقر إلا فيما له جنبان متساويان... فلو كان له ناحية في البحر مستعلية على الناحية الأخرى لصار الماء من الناحية المرتفعة إلى الناحية المنخفضة».

ثم يقول الشيخ معلقاً على ذلك:

«وهذا لا يدل على ما قاله: لأن قول من قال: الأرض كروية، معناه أن لجميعها شكل الكرة»[٢].

ومن الشواهد البارزة على دور العقل في هذا

(١) لقد تعرض الطوسي للرد على هذه الفرق والمذاهب في كل أجزاء الكتاب، واكتفينا هنا بالتنبيه على هذه المواضع لغرض التمثيل والإشارة.

(٢) التبيان ـ ١/١٠٢ ـ ١٠٣.

المنهج عدم استبعاد الطوسي لفكرة كون السحاب ناشئاً من بخار الأرض، وفي ذلك يقول:

«فإن قيل: هل السحاب بخارات تصعد من الأرض؟ قلنا: ذلك جائز لا يقطع به، ولا مانع أيضاً من صحته من دليل عقل ولا سمع»[١].

ومن تلك الشواهد أيضاً رفضه لفكرة كون السماوات غير الأفلاك، وفي هذا الصدد يقول:

قال الرماني: السماوات غير الأفلاك، لأن الأفلاك تتحرك وتدور وأما السماوات فلا تتحرك ولا تدور لقوله تعالى: «إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا وهذا ليس بصحيح لأنه لا يمتنع أن تكون السماوات هي الأفلاك وإن كانت متحركة، لأن قوله: ﴿يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ معناه لا تزول عن مراكزها تدور عليها»[٢].

وهذا السلوك العقلي بهذا العمق والتجرد والانفتاح جانب آخر من جوانب التطوير الأساسية في منهج الطوسي.

ثم يأتي بعد ذلك دور الجانب الثالث من جوانب المنهج، وهو جانب اللغة والنحو والاشتقاق وما يرتبط به من بحث القراءات المختلفة وترجيح بعضها على بعض، ولذلك كله ميدان واسع في تفسير الطوسي وقد رجع الشيخ إلى آراء الأعلام البارزين في هذه الصناعات، واطلع على مؤلفاتهم المعنية بالقرآن، وسرد أقوالهم بالتفصيل.

وكان من جملة من رجع إليه في شؤون اللغة والاشتقاق والنحو. سيبويه. الخليل صاحب كتاب العين ـ ولم يسمه ـ. أبو عمرو. الكسائي. قطرب. الفراء. الأخفش. أبو زيد. أبو عبيدة. الأصمعي. ثعلب. ابن الأعرابي. المبرد. الزجاج. ابن دريد. الأزهري. أبو علي الفارسي وأضرابهم.

(١) التبيان ـ ٢/٥٨.

(٢) التبيان ـ ١/١٢٥.

ولكن الطوسي إذ يروي عن هؤلاء آراءهم في الاشتقاق والنحو واللغة فإنه لا يلتزم بها إلا بعد غربلة وتمحيص وقد يرد بعضها لرجحان رأي آخر كما فعل مع الكسائي[١] والفراء[٢] وأبي عبيدة[٣].

ورجع في القراءات إلى كل القراء المشهورين أمثال:

عاصم. الكسائي. خلف. حمزة. يعقوب. الأعمش. نافع. حفص. واضرابهم.

ولكنه لم يذعن لكل قول قالوه، بل اختار ما رجح لديه الأخذ به ورفض ما سواه، كما فعل مع أبي[٤] وعبد الله[٥] وابن إسحاق[٦].

وبعد:

فهذه لمحات خاطفة عنيت بتسجيل الجوانب الأساسية لمنهج الشيخ الطوسي في تفسيره، مقارناً بالمنهج الذي سار عليه المفسرون القدامى وفي مقدمتهم الطبري صاحب المدرسة المعروفة في هذا الفن. وقد اتضح من خلالها أن الطوسي قد تأثر بمنهج الطبري واستفاد من تفسيره، بدون تقليد أعمى وبلا تبعية ببغائية. وبذلك كان هذا التأثر علمياً قائماً على الموضوعية والسعي وراء الحقيقة.

واستطاع الطوسي بعلمه وعمقه ـ وعلى الرغم من هذا التأثر ـ أن يقوم بعملية تطوير واضحة المعالم في المنهج الذي اختطه لكتابه، حيث أقام التفسير على دعامتي العقل والنقل بعد إن كان قائماً على دعامة النقل وحده كما مر.

وكان استعماله للعقل مثيراً للإعجاب إلى أبعد

(١) التبيان ـ ١/١٤٠.

(٢) التبيان ـ ١/١٠٤ و٢٢٩.

(٣) التبيان ـ ١/١٢٨ ـ ١٢٩.

(٤) التبيان ـ ١/١٤٠.

(٥) التبيان ـ ١/٤٣٧.

(٦) التبيان ـ ١/٤٣٥.

الحدود حيث استطاع أن يتخلص من كل الرواسب الذهنية التي كان يعالج بها عصره ويتجرد من كل أسباب العبودية للأفكار السائدة يومذاك مما كان الخروج عليها ضرباً من الزندقة والمروق عن الدين.

ولا ادعي ـ وأنا أختم هذا الحديث ـ إني قد استوعبت الموضوع دراسة وبحثاً واستقصاء فذلك ما يحتاج إلى كتاب ضخم ومجال كبير وحسبي من كل جهدي أن أسلط بعض الضوء على منهج الطوسي في التفسير وإن يحالفني بعض التوفيق في هذا المجال.

محمد حسن آل ياسين

من كتب التفسير عند الشيعة

ومن أشهر كتب تفسير القرآن عند الشيعة في القديم عدا كتاب التبيان: كتاب مجمع البيان. وفي العصور المتأخرة تفسير السيد عبد الله شبر وآلاء الرحمان للشيخ جواد البلاغي الذي لم يتمه وكتاب البيان للسيد أبو القاسم الخوئي وكتاب الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي وكتاب الكاشف للشيخ محمد جواد مغنية والتفسير المبين له. والجديد في تفسير القرآن المجيد للسبزواري.

«راجع التبيان»

التفاسير الفارسية

في القرن العاشر والحادي عشر الهجريين

أنواع التفاسير

تفسير القرآن الكريم، نستطيع أن نقسمه كلياً إلى شعبتين:

١ـ التفسير الأثري، أو التفسير بـ «المأثور».

٢ـ التفسير بالرأي.

(أ) التفسير الأثري، أو التفسير بالمأثور.

في هذه الأنواع من التفاسير، ولأجل فهم مضامين القرآن الكريم، يلجأ المفسرون إلى الاستناد إلى الروايات والأحاديث في تفاسيرهم حتى إن البعض منهم يذكر نص الحديث في تفسيره، كتفسير «البرهان» لـ «ميرزا هاشم البحراني» بينما يكتفي البعض الآخر بالتفسير بالاستناد إلى هذه الروايات والأحاديث دون التطرق لذكر متون أو نصوص هذه الروايات والأحاديث.

إلا أن جميع تفاسير صحابة رسول الله ﷺ، وعمدة تفاسير التابعين، وبعض التفاسير في العصور المختلفة كانت بشكل تفاسير أثرية، لكن بفارق أنه في عصور ما بعد التابعين وبسبب كثرة الاختلاف في الروايات المأثورة لجأ بعض المفسرين من أمثال (ابن كثير) و(الطبري) لدراسة هذه الروايات عن طريق الجرح والتعديل والترجيح.

(ب) التفسير بالرأي:

في التفسير بالرأي هناك أنواع الاستنباطات، والأذواق والآراء، والخبرة الفردية، والفطرة الشخصية زيادة على الروايات والأحاديث، إضافة إلى طرق أخرى في توضيح وتفسير التعابير القرآنية.

ولعلماء الإسلام في التفسير بالرأي رأيان مختلفان، رأي أباحه والآخر حرّمه، وهنا يجب القول بأن كلا الرأيين ينظران إلى هدف واحد، ألا وهو أن التفسير بالرأي غير المناسب والحرام هو التفسير الذي لا يستند فيه المفسر إلى الأحاديث والروايات، والإدراك، والمعرفة لقواعد اللغة العربية، وأصول الشرع والدين الإسلامي، أو أن يعتمد المفسر على استنباطه الشخصي بدون أن يكون بيده الدليل الشرعي الذي يؤكد به أراءه ونظرياته.

وهناك شروط لجواز التفسير بالرأي الذي هو جائز لأن القرآن الكريم نفسه يدعو الناس إلى الاجتهاد والتدبر بالآيات.

بصورة اجمالية يتوجب القول: إذا كان التفسير بالرأي يحمل جميع الشروط المسموح بها لكنه معارض للأحاديث التي يحتمل أن تكون صحتها ثابتة وقطعية، فإنه تفسير ليس له أهمية دينية، لأن الاجتهاد

والاستنباط في مقابل النص غير جائز، لكن إذا لم يكن هناك أي تعارض بين النص القطعي الثابت وبين اجتهاد واستنباط المفسر، بل كان النص والاستنباط يدعمان ويؤكدان بعضهما، كان هذا التفسير خالياً من أي خطأ مثل أكثر التفاسير المعتبرة وذات الأهمية لدى الشيعة كتفسير «التبيان» لـ (الشيخ الطوسي) و«مجمع البيان» لـ (أبي علي الطبرسي) (رضوان الله عليهما)، أما تفسير «مفاتيح الغيب» لـ (الفخر الرازي)، و«أنوار التنزيل» لـ (البيضاوي) فهي لدى أهل السنة تفاسير لها كامل الأهمية والاعتبار.

بصورة مختصرة إذن نستطيع القول بأن هناك نوعين من التفاسير بالرأي، أحدهما ليس له أي أهمية لفقدانه جميع شروط التفسير بالرأي، والآخر له كامل الأهمية والاعتبار لاحتوائه على جميع شروط التفسير بالرأي.

نماذج من التفاسير الفارسية للمأثور في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين:

١ـ آثار الأخبار:

هذا التفسير عن (أبي الحسن علي بن حسن الزواره إي الأصفهاني)، كان تلميذاً (لغياث الدين جمشيد الزواره إي)، (والمحقق الكركي)، وكان يعاصر الملك (طهماسب) سنة (٩٣٠ ـ ٩٨٤هـ).

الكتاب المذكور ترجمة عن تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام (م ٢٦٠) وأصل التفسير بالنص العربي برواية أبي يعقوب محمد بن زياد، وأبي الحسن علي بن محمد السيار، الذي أملاه الإمام الحسن العكسري عليه السلام عليهما ودوناه.

الزوارة إي قام بترجمة هذا التفسير إلى اللغة الفارسية بأمر من الملك إضافة إلى ترجمة كتاب «الاحتجاج على أهل اللجاج» لـ (أبي منصور الطبري) و«المناقب» لـ (ابن شهر آشوب السروي) وكتاب «ترجمة الخواص».

٢ـ ترجمة الخواص:

وهو عن الزواره إي، ويقال له «تفسير الزواره إي» وهو تفسير في مجلدين:

الأول: من أول القرآن الكريم حتى سورة الكهف.

الثاني: من سورة الكهف حتى آخر القرآن الكريم.

التفسير مختصر وقصير ويشمل الأخبار والأحاديث التي أنزلت بشأن أئمة الشيعة عليهم السلام، وقد فسر الزواره إي فيه سورة الفاتحة بالتفصيل، وأتم الكتاب في سنة ٩٤٧، وكتب في خاتمته شعراً بالفارسية ترجمته:

بفضل الله قد أتم

وتاريخه بفضل الله المعين

٣ـ تفسير الأئمة لهداية الأمة:

هذا التفسير من ملا محمد رضا بن عبد الحسين النصيري الطوسي (منشىء الممالك) كما نظم كتاب «كشف الارتياب» للقرآن الكريم سنة ١٠٦٧هـ. التفسير الذي نتحدث عنه يتكون من عشرين مجلداً، الأول منها بعشرين فصلاً، في مقدمات التفسير، وتفسير سورة الفاتحة، وعدة آيات من سورة البقرة إلى ﴿هُمْ يُوقِنُونَ﴾.

طريقة النصيري في هذا التفسير أنه يبدأ بترجمة الآية للفارسية ثم يفسرها بالاستناد إلى الأحاديث والروايات بنقلها (الروايات والأحاديث) إلى الفارسية أولاً. أما المواضيع المتعلقة بالآيات من قبيل الفضائل. والخواص، والنزول، وما أشبه فتأتي بعد ذلك في فصول.

ويعتمد هذا التفسير على كتب الحديث مثل «الاحتجاج على أهل اللجاج» لـ (أبي منصور الطبري) «ومكارم الأخلاق» لـ (أبي منصور حسن فضل الطبري) وغيرهما، وغالباً ما ينقل عن «تفسير العياشي» و«البيضاوي».

النصيري ذكر في هذا التفسير كل التفاسير المنسوبة للإمام الحسن العسكري عليه السلام وجميع تفاسير الأصل والنص ومختصر تفسير علي بن إبراهيم القمي.

٤ـ جلاء الأذهان وجلاء الأحزان:

الأول: جلاء الأذهان لـ (أبي المحاسن حسين بن حسن الجرجاني).

الثاني: تفسير «غازر» «كازر» لـ (غياث الدين جمشيد الزواره إي) المعروف السيد «غازر».

مؤلفا هذين التفسيرين أخذا عن أحاديث أهل البيت ﷺ، يبدآن بآيات من القرآن ثم يترجمانها ويفسرانها، وفي بعض الأحيان يذكران أصل الرواية ونصها وفي أحيان أخرى ينقلان الترجمة بالفارسية فقط، ويلاحظ ذكر أسماء بعض المفسرين في هذا الكتاب كـ (ابن عباس) و(قتادة) وغيرهما.

والتفسير المذكور له مقدمة بسبعة فصول، وأحياناً يتناول الحديث في شأن نزول الآيات الكريمة، ناهيك عن بحث القراءة، والتجويد، وذكر فضائل السور قبل نقلها.

والتفسير المذكور يعد من التفاسير، والمراجع الشيعية المعتبرة وذات الأهمية التي يرجع إليها الكثير من المفسرين.

أنواع التفسير بالرأي

١ـ التفسير بالكلام:

عدة من المفسرين بل معظمهم ـ بعد أن نشأت المذاهب المختلفة المرتبطة بأصول العقائد ـ كان يسعى لأن يستخرج العقائد والآراء الخاصة بعقيدته ومذهبه من الآيات القرآنية الكريمة، ونجد جماعة من المفسرين كانوا يحاولون استغلال كل فرصة للاستمداد من الآيات القرآنية ـ حتى النقط والمسائل الأدبية في القرآن الكريم ـ من أجل إثبات أحقية وصوابية عقائدهم، ويمكننا أيضاً حتى مشاهدة الجانب الكلامي في هذه التفاسير.

وأهم وأشهر التفاسير التي تظهر أصول العقائد المذهبية بالاستناد إلى الآيات القرآنية هو «الكشاف»، لـ (جار الله الزمخشري)، وهدفه النهائي تثبيت المذاهب الاعتزالية.

التفسير الكلامي الآخر، كتاب «مفاتيح الغيب» أو (التفسير الكبير)، لـ (الإمام فخر الدين الرازي)، والبارز في هذا التفسير، الجوانب العقلية، والمسائل المرتبطة بأصول العقائد، وهو يدافع بشدة في تفسيره عن عقائد أهل السنّة.

٢ـ التفسير الفلسفي:

في أواخر حكومة الأمويين وخاصة في عصر حكومة العباسيين ترجمت أكثر الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية، وكان قسم من المسلمين عندما يطالع هذه الكتب يلاحظ بأن مسائلهم ليست موافقة للروح الدينية فكانوا يتلفونها لأنها معارضة للقرآن والنصوص المذهبية.

(الغزالي) وكذلك (فخر الدين الرازي) في بعض آثارهم يتعرضون لهذه النظريات الفلسفية اليونانية ويقولون بأن أكثر هذه الآراء والنظريات مخالفة لنصوص القرآن الكريم والدين، وفي حدود إمكانياتهم العلمية كانوا يتصدون لهذه الآراء مفندين لها.

لكن البعض الآخر من المسلمين ـ مع ملاحظتهم الخلاف بين الآراء الفلسفية والدينية ـ كانوا إلى حد ما يقبلون هذه الآراء ويسعون للجمع بين الدين والفلسفة، ثم أنهم بينوا أن الوحي والشرع وطرق العقل والفلسفة ليس فيها أي تناقض بل إنها مؤيدة ومؤكدة بعضها البعض الآخر.

أصحاب الفلسفة ـ نظراً لإيجاد المطابقة والتوافق بين الدين والفلسفة ـ كانوا أحياناً يتأولون النصوص الدينية بشكل يتناسب وعقائدهم ويوجهونها حسب الآراء الفلسفية، وفي بعض الأحيان كانوا يشرحون أساس النصوص الدينية حسب الآراء الفلسفية ويضعون النظريات العقلية حاكمة على الحقائق الدينية، وواضح أن آثار الطريقة الأخيرة أسوأ كثيراً من الطريقة الأولى.

(الفارابي) وضع بعض الآيات والحقائق الدينية بتعبير فلسفي محض، وفي رسائل إخوان الصفا نجد جزء من الآيات القرآنية والاصطلاحات الدينية مشروحاً بتعبير فلسفي محض، ففي حديث عن «الجنة والنار»

يكتبون:

الجنة هي عبارة عن عالم الأفلاك، والنار عبارة عن العالم الموضوع تحت فلك القمر، يعني هو عالم الدنيا.

ابن سينا في ذكر آية من صورة (الحاقة) ومضمون الآية ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾، يكتب: القصد من العرش الفلك التاسع الذي يسمى فلك الأفلاك، والملائكة الثمانية ـ الذين يحملون عرش الإله ـ يعني الأفلاك الثمانية التي تقع تحت الفلك التاسع.

٣ـ التفسير العرفاني:

بعض العرفاء والمتصوفة يعتبرون التصوف والعرفان مُبْتَنيين على المسائل النظرية والمباحث الفلسفية ويفسرون القرآن الكريم بمستوى نظرياتهم وتعاليمهم وأذواقهم الخاصة، ويجب القول هنا بأن القرآن الكريم والمفاهيم القرآنية بعيدة ومعارضة لنظريات وآراء وأذواق العرفاء والمتصوفة، وأن القرآن الكريم لم ينزل من أجل إثبات وتأييد آراء ونظريات مذهب معين.

إلا أن الصوفي العارف يسعى لوضع نظرياته خلال تفسير الآيات القرآنية، ولذلك يحاول أن يأخذ بعض ما ورد في القرآن الكريم ليجعله شاهداً ودليلاً له يستند إليه.

وأشهر تفسير صوفي هو التفسير الذي ينسبونه إلى (محيي الدين بن عربي) (٦٣٨) وهو يكتب في تفسير آية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾. ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾: يعني الناس الذين بقوا محجوبين عن صفات الجلالة والأفعال (أفعال الله).

﴿سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا﴾: يعني نصليهم في نار بلاء حب المال، لأن غرائزهم تقتضي هذا الأمر بحسب استعدادهم.

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم﴾: يعني كلما تساقطت عنهم الأحجبة وجلودهم الجسمانية، بدلناهم جلوداً غيرها.

﴿لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾: يعني ليذوقوا عذاب الحرمان منا والفراق عنا.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾: يعني إن الله تعالى قوي وقهار، يقهرهم بذلة صفتهم، ويجعلهم أذلاء بنار الاشتياق التي توصلهم للكمال، ويحرقهم ويعذبهم طبقاً للعذاب والمشقة اللذين طلبوهما لأنفسهم ووفقاً لحاجة أجسامهم بطريقة أحجبة وجلود بشكل متواتر ومتوالي.

وفي تفسير ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ يقول: البحر هو الغول الجسماني العظيم، وهو مُرٌّ ومالح، والبحر هو الروح الخالية من الجسم الذي هو جميل وسائغ.

﴿يَلْتَقِيَانِ﴾ هذان البحران يلتقيان (يعني البحر الجسماني، وبحر الروح) ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ﴾: بين هذان البحران برزخ وهو عبارة عن النفس الحيوانية التي ليست مثل الروح صافية وخالية، وليست مثل الأجساد (الغولية) الوسخة ﴿لَّا يَبْغِيَانِ﴾: كل منهما لا يطغى على الآخر، لا الروح تستطيع أن تجعل الجسم صافياً مثلها، ولا الجسم قادر على أن يطغى على الروح ويجانسها ويجعلها مثله وسخة، (**سبحان خالق الخلق والقادر على ما يشاء**): منزه الله سبحانه وتعالى خالق الخلق والقادر على أن يخلق كل شيء.

وجماعة أخرى من أصحاب التصوف والعرفان ـ بمقتضى الإشارات الخفية التي يستعملونها لسيرهم وسلوكهم ـ يفسرون القرآن الكريم خلافاً لمفاهيمه الظاهرية، وقابلية التطبيق والإبداع في نفس الوقت بين الإشارات وظواهر القرآن الكريم ـ أحياناً تكون كأنها واضحة.

أدلة وحجج العرفاء والمتصوفة في تفسيراتهم:

آراء وأذواق مثل هؤلاء العرفاء والمتصوفة، ليست مبتنية على المقدمات العلمية، بل هي مؤسسة على المقدمات العملية، والرياضيات الروحية والصوفية التي تصل بهم ـ كما يزعمون ـ إلى درجة الكشف

والمشاهدة من أي طريق كان، ويصلون إليها بذكائهم وإدراكاتهم الخاصة البعيدة عن الاستدلال ـ في الآيات القرآنية والنصوص الدينية ـ من نفس طرق المشاهدات والمكاشفات المزعومة هذه.

إذن العرفاء والمتصوفة يبحثون التفاسير الظاهرية ـ أي التفاسير التي يستخلصونها من ظواهر آيات القرآن الكريم ـ ويكتفون بها، وأحياناً ينتقدونها ـ لكن طبقاً لعقيدتهم لأنهم لهم أذواق وآراء خاصة، ثم إنهم يقولون:

لا يجوز أن نكتفي ونستند على تفسير، وشرح، وتفصيل آيات القرآن الكريم، لأن هذا العمل يوجب وضع حد للمعاني والمفاهيم الواسعة للقرآن الكريم.

ولكن بما أن معاني القرآن الكريم لا توضع تابعة للألفاظ والتفاسير الظاهرية، وبما أن المقياس والمعيار والأهمية لهذه التعابير وفقاً لعقلنا الجزئي المحدود، فلا بد من وجود قوة أخرى يعبر عنها بـ «القلب والروح»، هي أعلى من العقل، بل أقوى منه وغير محدودة، هذا القلب الذي بلا نهاية وغير محدود هو عرش الله (الإله المربي) العظيم، وهذا هو القلب الذي يستطيع أن يكون خازن المعاني غير المحدودة، والمفاهيم التي بلا نهاية للقرآن الكريم ويسعها في عرضه الواسع.

ومع أن أكثر العرفاء والمتصوفة لا يدّعون أن مذاقهم ومشربهم يشكل الهدف النهائي لفهم القرآن الكريم، لكنهم يدّعون أن إدراكهم وفهمهم وتنبهاتهم هي الإشارات الإلهية وبراهين العرش، وتفسيرهم الخاص مبني على عقيدتهم بأن «لكل آية ظاهر وباطن».

هؤلاء لا يفسرون حسب التأمل السطحي بظواهر القرآن الكريم، مع أن الفقهاء يستخرجون ويستنبطون الأحكام الفقهية والفرعية من نفس هذه التعابير القرآنية، والآخرين يستكشفون ويستخرجون أكثر الأمور من نفس هذه الظواهر، إلا أن أهل الجوف (الروح) يستخرجون الأسرار والرموز والحقائق المخفية من نفس هذه الألفاظ والتعابير.

بين المفسرين الظاهريين من يهتم بموضوع الآيات القرآنية من اللغة، والصرف، والنحو، والعلم البلاغي، (معاني، بيان وبديع)، أسباب النزول، والتشريع والقانون، والقصص، والأحاديث، وأمثالها، أما في تفسير العرفاء والصوفيين فنجد أنهم يهتمون بالأسرار النهائية والرموز المعقدة في الآيات الإلهية.

انتقاد لتفسير العرفاء والمتصوفة

أمثال هذه الاستدلالات والعلل بدعوى العرفاء والمتصوفة، التي تتشكل في نوع وطريقة الحصول على تفسير القرآن الكريم هي مورد انتقاد على الإسلام غالباً، خاصة أنها تطعن بالفقهاء وعلماء علوم القرآن الكريم، وفي نظر عدد من المتشرعين بالأخص ـ وبنظر جماعة من الفقهاء: التفاسير الصوفية والعرفانية ليست لها أي أهمية دينية، ويجب أن لا يستند إليها في أي مسألة شرعية أو دينية ـ أعم من أصول العقائد وفروع الأحكام ـ.

وغير تفسير (محيي الدين بن عربي)، أهم وأشهر تفاسير العرفانيين حتى القرن الخامس الهجري كتاب «حقائق التفسير» لـ (السلمي) (م٤١٢) وكتاب «لطائف الإشارات» لـ (أبي القاسم القشيري) (م٤٦٥) وتفسير سورة الإخلاص، وجواهر القرآن للغزالي (م٥٠٥).

السلمي في مقدمة تفسيره يقول ما مضمونه:

بما أني رأيت علماء علوم الظواهر كلاً منهم قد حرر تفسيراً واهتم بشأن القراءة، واللغة. ومشاكل الألفاظ، والمجمل والمفصل، والناسخ والمنسوخ وغيرها ولم يتوفقوا بفهم الخطاب بلسان الحقيقة إلا في القليل مما ورد في آياته لقرآنه الكريم، ولقد حضرت كلاماً في تفسير القرآن الكريم وأدعمته بالأسانيد وأقوال المشايخ وأهل الحقيقة.

بعد تأليف «حقائق التفسير» للسلمي، قام جماعة من المعاصرين وحتى العلماء بعد السلمي بالاعتراض عليه وانتقاده واستيعابه، واتهموه بالتحريف وخلق

الأحاديث الصوفية والعرفانية والمظاهر الأخرى، وأن كل من اعتقد أن كتاب السلمي هو تفسير القرآن الكريم بالذات فهو قطعاً قد كفر وخرج عن دينه.

(الذهبي) يعاتب (السلمي) في شأن «حقائق التفسير» ويتهمه بأنه يأتي بالمصائب وبالتأويلات الباطنية، وابن تيمية يتهمه بالكذب، والسيوطي يعده من المبدعين، وإنه وضع في تفسيره الآراء السخيفة والسيوطي في آخر فصل يكتب عن كلام الصوفية في تفسير القرآن الكريم ويقول:

ويقول (تاج الدين بن عطاء) في كتابه «لطائف المنن»:

تفسير هذه الطائفة (يعني العرفاء والصوفية) في شأن كلام الله وحديث النبي الأكرم ﷺ بظاهر القرآن الكريم والمفهوم من ظاهر الآية مطابق للعمل والمدلول العرفي لها، ولكن يوجد في الموقف الإفهامي الباطني والإدراك الداخلي الموضوع أو الحديث المفتوح كما أتى في الحديث «لكل آية ظهر وبطن».

وإجمالاً يجب القول: إن التفاسير الفلسفية والصوفية والعرفانية غالباً ما لا يكون لها أي أهمية أو اعتبار بسبب المخالفة الظاهرية للنصوص والأحاديث المأثورة.

نماذج من التفاسير الفارسية الكلامية والفلسفية والعرفانية والصوفية في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين

١ـ أحسن القصص ـ أو حدائق الحقائق:

لمعين مسكين الفراهي (م٩٠٧هـ. ق) وهذا التفسير قسم من التفسير الكبير «حدائق الحقائق» في شأن سورة يوسف.

تفسير عرفاني مستخرج من أشعار المؤلفين الآخرين، وذكر فيه من كشف الأسرار والكتب الأخرى وفي المقدمة يذكر:

بعد تفسير سورة الحمد (الفاتحة) أردت أن أفسر سورة آل عمران، لكن أصحابي طلبوا مني أن أقدم سورة يوسف على سورة آل عمران، ومن هذا الوجه تفسير سورة يوسف سميتها الحدائق.

وفي النسخة التفسيرية من هذا الكتاب الموجودة عند السيد هادي أشكوري واعظ فسرت سورة الملك إلى آخر القرآن الكريم، ومع تفسير آية ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ⑧﴾ بصفتها أنها بشأن أمير المؤمنين علي وأهل بيته عليهم السلام يقول: علي (رضي الله عنه) أخذ ملك الدنيا بالسنان وملك الآخرة بثلاثة أرغفة، مسكين أنت لا تملك السنان ولا تملك الثلاثة أرغفة.

٢ـ الإنسانية:

لمحمد بن محمود الدهدار من (القرن ١١)، في تفسير سورة ﴿وَٱلضُّحَىٰ ①﴾ و﴿أَلَمْ نَشْرَحْ﴾، والسورتان تعتبران مكملتان لبعض في الصلاة. هذا التفسير قولٌ في مراتب الإنسانية ومقام النبي الأكرم ﷺ ويعتقد المؤلفون بأن السورتين: نزلتا في شأن حضرته ﷺ.

الدهدار فسر السورتين تفسيراً عرفانياً، وفهم من خلاله أن مذهبه شبيه من مذهب الشيعة الصوفية والحروفية، وهذا التفسير هو المقال العاشر من مقالاته العشر.

٣ـ الأمانة الإلهية:

لمير داماد (م١٠٣٩) في تفسير آية (الأمانة) التي كتبها لفورجي الصفوي في جمادى الأولى سنة ١٠٣٩، وهو تفسير فلسفي طبع مع رسائل (ميرداماد).

٤ـ تفسير آية الأمانة:

للمولى محسن فيض الكاشاني (م١٠٩١)، الذي قام بطلبه الشخصي وفي جواب لاستدعائه ـ طبق قاعدة العرفانية ـ كتبها بذكر مقدمة متناسبة مع الآية.

٥ـ تفسير آية الكرسي:

للعالم الأديب والصوفي، يقال في القرن العاشر

الهجري، إنه كان عارفي حنفي وتفسيره المقدر (الحسن) يشتمل على المقدمة ومقالتان والخاتمة:

المقال الأول: في تفسير وتأويل الآية.

المقال الثاني: في شرح الآية على سيرة باطن الشريعة.

والخاتمة: في رموز الآية المشتملة عليها.

ويذكر في هذا التفسير العرفاني عن (الغزالي) (م٥٠٥هـ. ق) و(جلال الدين الدواني) (م٩٠٨هـ. ق).

٦ـ تفسير آية الكرسي:

لفخر الدين محمد الاسترآبادي الحسيني الذي ألفه في (٩٥٢) باسم الملك طهماسب، وشرح فيه إثبات الواجب والتوحيد في خواص ومحاسن (آية الكرسي)، ولهذه النظرية يجب أن نعده من التفاسير الكلامية في القرن العاشر الهجري.

٧ـ تفسير آية ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾:

أيضاً لمحمد بن محمود الدهدار، وهو تفسير تأويلي وعرفاني على طريقته في شأن الآية المذكورة.

٨ـ تفسير سورة النور:

أيضاً لمحمد بن محمود الدهدار، وهو يشمل بعض الموضوعات العرفانية بالفارسية والعربية.

٩ـ العروة الوثقى أو تفسير آية الكرسي:

لصدر الدين محمد الشيرازي المعروف بـ (ملا صدرا) (١٠٥٠)، وهو تفسير فلسفي وعرفاني.

١٠ـ العروة الوثقى:

لمحمد إبراهيم بن صدر الدين محمد الشيرازي بن ملا صدرا (م١٠٧٠) الذي سماه باسم الملك (عباس الثاني) وألفه في ثلاثة عروض:

العرض الأول: الدين الذي لا يقبل الإكراه.

العرض الثاني: معنى الطاغوت والكفر والإيمان.

العرض الثالث: المستخلص من العروة الوثقى.

وهو تفسير فلسفي وعرفاني كتبه الوالد وولده، كلاهما تحت عنوان «العروة الوثقى» في شأن آية الكرسي.

١١ ـ سرّ العالمين في تفسير يوم الدين.

لعبد الله بن نعمة الله الواعظ الغيلاني (كان حياً في ١٠٢٥)، وهو تفسير عرفاني وأخلاقي في شأن كلمات: مالك، وملك، في سورة الفاتحة، وتفصيل في معرفة دار الآخرة، خلق الدنيا والآخرة، وحقيقة الدنيا وحقيقة الآخرة.

١٢ـ لطائف الغيبة والعواطف.

لأحمد بن زين العابدين بن العلوي تلميذ (ميرداماد) (١٠٤١هـ) الشيخ البهائي في ١٠١٢ سمح له بالنقل بالرواية.

وهو تفسير كلامي في شأن الآيات المرتبط بها أصول الدين، والمبدأ، والمعاد، ويبدأ بسورة الفاتحة، وفي بقية السور بدون ترتيب.

١٣ـ لوامع التأويل:

لمحمد المعصوم الاسترآبادي الذي كان يعيش في زمان الملك عباس الثاني الصفوي.

هذا التفسير ترجمة تفسير «تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة» للسيد شرف الدين الحسيني الاسترآبادي في القرن العاشر الهجري مع مقدمة واضافات من المترجم.

في هذا التفسير كل سورة يمدح فيها فضائل الأئمة عليهم السلام ويذم أعداءهم، وهو كتب هذه الترجمة بأمر من محمد المؤمن وباسم الملك عباس الثاني ونقل فيها عن «الكنز» «للكراجكي» وكتاب «ما نزل من القرآن في أهل البيت» عليهم السلام، وفضائل الأئمة عليهم السلام وجاء في بدايته:

جملة صدر الكتاب صحيفة آمال المفسرين آيات الكمال والعلم، وفصل الخطاب، وجريدة المترجمين لأحاديث عيون الأخبار وقبولهم النظر في رأي العلم.

وجاء في خاتمته ما تعريبه:

هذه النسخة روضة أزهار مفرحة

بحر لطيف الكلام مملوء بالذهب

يرغمك على التفكير في تاريخه

كأنه مرجٌ من الحقائق الطافحة

١٤ـ الواضحة:

لمعين مسكين الفراهي، وفي هذا التفسير تأتي العبارة بالفارسية والعربية، وذكر فيه عن «كشف الأسرار» ومضمون قطعة من الشعر يرى فيها إخلاص (معين).

وهكذا بداية أول عبارة فيه:

(الحمد والشكر أقدمه لعرش رب الملك، آمال المذنبين، ورجاء مجرمي الزمان، بل أساس راحة المتألمين، ورأس ما استراحة المحزونين وبشرى لهم...).

التفاسير الفارسية الأخرى في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين

إضافة للتفاسير الفارسية التي ذكرت هناك تفاسير فارسية أخرى ألفت في هذين القرنين بطرق مختلفة، ولأجل أن يتعرف الراغبون بمطالعة هذه التفاسير عليها نذكر هنا مجموعة منها:

١ـ ترجمة القرآن:

لقطب الدين محمد بن الشيخ علي شريف الديلمي اللاهيجي الأشكوري تلميذ ميرداماد.

كان حياً هذا العالم في ١٠٧٥هـ، وكتابه ترجمة وتفسير بطريقة الشيعة في مجلدين ويعتمد فيه على تفسير «مجمع البيان» بشكل بارز. وفي خاتمة هذا التفسير تشاهد هذه العبارة.

لا تبقى خفية على عقل العارف في الكلام أن اختتام هذه الترجمة بلفظ «بس» «يكفي»، كناية عن أن هذه الترجمة لطالبي الخالص من الحقائق القرآنية، وهذا كافٍ للعطاشى لمعين دقائق الأمور، ولا حاجة لمطالعة التفاسير التي أكثرها مفسر بالرأي، والتفسير بالرأي باتفاق العقل والنقل باطل وعاطل.

٢ـ تفسير آية الكرسي:

لعلائي بن محيي شريف الشيرازي من القرن العاشر الهجري.

٣ـ تفسير سورة الفاتحة:

للشيخ البهائي (م١٠٣٠هـ) الذي ألفه في العشرة الثالثة من شهر صفر ١٠٢٥هـ.

٤ـ تفسير سورة القدر:

لمحمد محيي القلشني (الكلشني) (م١١٠٤هـ).

٥ـ تفسير سورة هل أتى:

للأمير معز الدين محمد بن أمير ظهير الدين محمد الحسيني الأردستاني المعروف بـ (ميرميران) «أمير الأمراء»، الذي ألف بأمر محمد بن خاتون العاملي في حيدر آباد سنة (١٠٤٤هـ. ق) وباسم (عبد الله قطف شاه) (١٠٢٠ ـ ١٠٨٣هـ. ق).

٦ـ تفسير سورة هل أتى:

لتقي الدين محمد العقيلي الذي ألفه باسم الملك عباس وإمام قلي خان.

٧ـ سفينة النجاة:

لمحمد مقيم بن محمد علي بن قاسم علي تاج الدين اليزدي، في تفسير الجزء الثلاثين من القرآن الكريم، يعني من سورة النبأ حتى آخر القرآن.

٨ـ شافع الحشر ـ أو شافع المحشر:

لصدر الدين محمد بن غياث الدين منصور بن محمد الحسيني الدشتكي الشيرازي، المعروف بـ (صدر الدين الثاني) في القرن العاشر الهجري، وهو في تفسير سورة الحشر سنة (٩٥٩ هـ.ق).

٩ـ كنز الدقائق وبحر الغرائب:

لميرزا محمد رضا المشهدي، كاتبه (سلم الدرجات)، وهو تلميذ المجلسي الثاني (م١١١١هـ. ق)، ألفه في أربع مجلدات، المجلد الأول وضعه في

سنة (١٠٧٩) وكتب عليه التقريظ المجلسي الثاني في (١٠٩٢ هـ. ق).

١٠ـ الترجمة الفارسية للقرآن الكريم في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين.

١١ـ الترجمة السلطانية:

لعلي رضا بن كمال الدين حسن الشيرازي كتبه في (١٠٨٤هـ. ق).

التفاسير المنظومة بالفارسية في القرن ١٠هـ.

١ـ روضة القلوب:

لابن همام الشيرازي في تفسير سورة ﴿يسٓ﴾ يقرأها في ٢٠ بيت (شعر) فارسي سنة ٩٠٤هـ.

٢ـ فتح الرسالة:

لهمام بن همام أتمه في ١٣٥٠ بيت نسبة ٩٠٣هـ. ق.

انواع التفاسير الاخرى

مع تنوع التفاسير القرآنية نلقي نظرة على التفاسير الموضوعية أو التي تعتمد تفسير الآيات المتعلقة بمواضيع معينة بشكل مسهب، ومن أقدم الموضوعات التي تناولها المفسرون في تفاسيرهم هو فقه القرآن الكريم.

وبالرغم من ن بعض المفسرين تناولوا في تفاسيرهم مواضع أخرى، مثلاً أبو حيان النحوي الأندلسي في كتاب «البحر المحيط» تناول البعد أو الموضوع الأدبي للقرآن، وبالرغم من أن لتفسير الجلالين بعداً آخر أيضاً التفت إليه جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي وآخرون من المفسرين وهو محاولة تفسير الآيات بنفس الآيات، هذا النوع من التفسير سعى أغلبية المفسرين لاستعماله في أكثر تفاسيرهم لأنهم يجدون أن له لوناً خاصاً في نظرية قاعدة التفسير ـ، بالرغم من كل ذلك المسألة المهمة والموضوع الملاحظ هو: أن تفسير الآيات الفقهية بين تفاسير القرآن الكريم لها مكان واسع في التفسير المفتوح.

التفسير الفقهي
أو تفسير آيات الأحكام

نظراً إلى القرآن الكريم يحتوي آيات مرتبطة بالأحكام الفقهية والمسائل الفرعية ومنسجمة مع الأحكام العملية، وبرأي كثير من العلماء والفقهاء (رضي الله عنهم) يصل عدد هذه الآيات إلى خمسمائة آية، أوجب على المفسرين منذ القرون الأولى من الإسلام أن يفسروا ويفصلوا هذه الأنواع من الآيات ويستنبطوا الأحكام والمسائل الفقهية منها.

وأحياناً نجد بين صحابة الرسول الأكرم ﷺ اختلافات في فهم الآيات المذكورة في وقت لم تكن قد تأسست فيه الاختلافات الأساسية بين المذاهب.

وبعد ظهور «الفرق المختلفة» في الدين الإسلامي بل وقبل ظهورها بوقت قصير يعني في حدود القرن الثاني الهجري هم المسلمين أن يفسروا الآيات الفقهية من القرآن الكريم. وأن يستخرجوا ويستنبطوا الأحكام والمسائل الفرعية العملية، لأنه أحد منابع الأحكام الشرعية الفرعية هو نفس كتاب الله.

علماء المذاهب والفرق المختلفة في الإسلام ألفوا تفاسير فقهية كثيرة، وأهمها من حيث الصلة بالمذهب:

المذهب الجعفري: كتاب «كنز العرفان في فقه القرآن» للفاضل المقداد السيوري (م٨٢١هـ. ق) وكتاب «زبدة البيان في آيات الأحكام» للمولى أحمد الأردبيلي المعروف «بالمحقق» أو «المقدس» الأردبيلي (م٩٩٣هـ.) وهذان الكتابان من الكتب المعروفة في فقه القرآن في المذهب الشيعي.

المذهب الشافعي: كتاب أحكام القرآن، لأبي الحسن الطبري (م٥٠٤هـ.) وكتاب «الاكليل في استنباط التنزيل» لجلال الدين السيوطي «٩١١هـ.».

المذهب المالكي: كتاب «أحكام القرآن» لأبي بكر

بن عربي (م ٥٣٣هـ).

التفاسير الفقهية: لا سيما في شرح وتفصيل الآيات الفقهية للقرآن الكريم واستنباط المسائل الفرعية، بعض الأحيان مؤلفة بترتيب الآيات والسور ثم بترتيب الأبواب الفقهية، ويذكر أن كل من المفسرين الذين فسروا الآيات المذكورة فسروها بشكل يطابق مذهبهم، وبعض الأحيان باختلافات فقهية وهذا ناتجٌ عن الاختلافات المذهبية.

التفسير الفقهي

في القرن ١٠ و١١هـ

١ـ الآيات والأحكام الفهقية:

لمولى الملك علي التوني، ألفه باسم الملك سليمان (١٠٧٧ ـ ١١٠٥هـ)، وهذا التفسير في نوع الآيات التي يستفاد من كل منها بعناوين فقهية، وظاهراً أنه منتخب من التفسير الشاهي للأمير أبي الفتح الذي نذكره هنا بالتفصيل:

٢ـ التفسير الشاهي ـ آيات الأحكام.

لمير أبو الحسين الشريف الأردبيلي بن مير مخدوم (م٩٨٦هـ. ق) كتبه باسم طهماسب الصفوي (٩٣٠ ـ ٩٨٤ هـ. ق).

هذا الكتاب، أشهر تفسير شيعي باللغة الفارسية، وذكر في كتاب الإجازات «بحار الأنوار» للعلامة المجلسي بعنوان «فقه القرآن».

٣ـ رفع اللثام ـ أو اماطة اللثام عن وجه آيات الصيام.

المتن بالعربي والترجمة، ظاهراً أنها للشيخ علي بن عبد العالي الميسي، والذي أهدى أصله (أصل الكتاب) للملك الصفي. والترجمة الفارسية ألفها بطلب من أحد الأمراء باسم طهماسب الصفوي.

في هذا التفسير ثلاثة أقسام ألف: وجوب الصيام. ب: وجوب التسمية في شهر رمضان. ج: ليلة القدر. جاء في الأخبار المتعلقة بالصيام والأقوال وفتاوى الفقهاء في مسائل الصوم.

ع ـ التفسير الجامع.

التفاسير التي يذكر فيها عدة فنون وعلوم متعلقة بالقرآن الكريم يقال لها التفاسير الجامعة أشهر هذه التفاسير الجامعة الشيعية هي: التبيان في علوم القرآن «للشيخ الطوسي» (م٤٦٠ هـ). وكتاب «مجمع البيان» لأبي علي الطبرسي، وأخيراً «الميزان» للعلاّمة الطباطبائي (رضوان الله عليهم).

التفاسير الجامعة الفارسية

في القرن ١٠ و١١هـ

١ـ البحر المواج.

للفاضل الهندي (١٠٦٦ ـ ١١٣٧هـ) الذي ذكره عن ملا خليل القزويني (م١٠٨٩) بعنوان «بعض المعاصرين».

في هذا التفسير ـ استفيض من كتب حديث أهل السنة والشيعة تفاسيرهم، وفاضل الهندي في البداية يبدأ في ترجمة الآيات، ثم يفسرها وفقاً للأخبار والروايات، وبعض الأحيان يمثلها بالأشعار الفارسية. وذكر فيها أقوال فقهاء ومفسرين وحكماء من قبيل ابن سينا والإمام فخر الدين الرازي، والشيخ الطوسي، وأحياناً كثيرة فصل وبسط في الحديث بالأمور اللازمة والمهمة.

٢ـ منهج الصادقين في إلزام المخالفين:

للمولى فتح الله بن شكر الله بن الشريف الكاشاني (م٩٧٨هـ.) تفسير شيعي جامع في خمس مجلدات. في مؤلفه هذا استفاد من أستاذه: فخر الدين الزواره إي، وفي أكثر المواضع استفاد من مجمع البيان. وله أهمية بين التفاسير الشيعية.

٣ـ خلاصة المنهج:

أو زبدة التفاسير للمولى فتح الله الكاشاني.

الدكتور محمد باقر حجتي

تفاسير علماء الشيعة
في شبه القارة الهندية الباكستانية

لا مانع من أن نعتبر الترجمة تفسيراً أيضاً[١]، ذلك لأن الترجمة أو كتابة الحواشي (التعليق) أو الشرح المنفصل للآيات أو الشرح الكامل كلها في الأساس أساليب مختلفة في التفسير، حتى الترجمة اللفظية هي تفسير وتوضيح لمعاني العبارات والألفاظ الأصلية، وإذا كانت الترجمة حرة أو بسيطة فهي أيضاً تفسير بسيط.

إن أي عمل عندما يترجم من أي لغة إلى أخرى، إنما يكون البدء بالتحقيق فيه فهمه، ثم شرحه وتفسيره في مجال خاص من مجالاته. لهذا سأشير في هذه المقالة المختصرة إلى جميع أنواع التفاسير، لتحفظ جهود أهل العلم والمعرفة، ويظهر حب الشيعة إلى القرآن وتعلقهم به، وذلك بشكل موثق بالمصادر.

إن الذين عملوا في هذا المجال في شبه القارة الهندية كانوا يرجون بعملهم رضا الله وخدمة الدين لا غير. لهذا نجدهم لم يبرزوا أسماءهم ومواصفاتهم، خشية أن يحرموا من الأجر الإلهي. وكانت النتيجة أن كثيراً من هذه التراجم والتفاسير لم تطبع، وبعضها طبع لكن دون ذكر إسم المترجم أو المفسر أو سنة تدوينها.

التراجم والتفاسير القرآنية إلى اللغة الإنجليزية

١ـ ترجمة عماد الملك السيد حسن البلغرمي (المتوفى عام ١٣٤٤هـ) وقد طبعت هذه الترجمة دون المتن العربي عام ١٩٣٠م.

٢ـ ترجمة ومقدمة وهوامش عل نصف القرآن للأمير حسين بن فدا حسين السيتابوري (المتوفى عام ١٣٥٦هـ) طبع منها مقدمة وترجمة لسورة البقرة، في مجلدين على يد مؤيد العلوم مدرسة الواعظين، لكنو عام ١٣٥٠هـ.

---

(١) إذا اعتبرنا الترجمة تفسيراً فلا بد لنا من أن نذكر هنا ما نشره حسن بشير في جريدة الحياة عن الشاعرة الإيرانية طاهرة صفار زاده وترجمتها للقرآن إلى اللغتين الفارسية والانكليزية.

قال حسن بشير: الدكتورة طاهرة صفار زاده كانت ولا تزال الشخصية المتنفذة والقوية في مجال الشعر والأدب والترجمة واصدرت كتابين عن فن الترجمة وكتاباً عن نظرية الترجمة كتاباً جامعياً وألفت كتاباً بعنوان «ترجمة المفاهيم الأساسية للقرآن الكريم» باللغتين الفارسية والانكليزية. وآخر ما انتجته هذه المرأة الشاعرة والأديبة الأكاديمية هو ترجمة القرآن الكريم باللغتين الفارسية والانكليزية. في مقدمة ترجمتها للقرآن الكريم باللغة الانكليزية، أوضحت صفار زاده الأخطاء التي شاهدتها في التراجم الموجودة للقرآن الكريم باللغة الانكليزية وصنفت هذه الأخطاء بحسب التراجم إلى قسمين: المترجم من قبل غير المسلمين والمترجم من قبل المسلمين. فغير المسلمين بحسب رأيها لم يستشرفوا معاني القرآن الكريم لافتقارهم الإيمان بالإسلام لذلك فإنهم ـ كالمترجم أربري ـ تصدوا إلى الصور البلاغية وكيفية الأداء والبيان ولم ينفذوا إلى المعاني الدقيقة للآيات الكريمة.

ولم يسلم المترجمون المسلمون من نقد الدكتورة صفار زاده في ترجماتهم للقرآن الكريم. فتقول صفار زاده: إن هذه التراجم تأثرت بكثير من التراجم الموجودة لغير المسلمين إذ حاولت اكثرها ان تكرر ما ترجمه المسلمون انفسهم وانها وقعت تحت وطأة الصيغ والكلمات والقواعد اللغوية القديمة للغة الانكليزية. والإفادة من لغة الحوار اليومي في ترجمة القرآن الكريم والتي لا تعكس المعاني الدقيقة والعميقة للقرآن الكريم. وأكدت الدكتورة صفار زاده في مقدمتها هذه أنها لم تكرر ماوقع فيه المترجمون المسلمون وغيرهم من أخطاء مستفيدة كثيراً من التفاسير والآراء التي قيلت في شأن نزول الآيات المختلفة في ترجمتها للقرآن الكريم. إن ترجمتها للأسماء الحسنى للقرآن، التي تفتقر التراجم الأخرى غالباً إلى ترجمة معاني هذا الكتاب فعلى سبيل المثال فإن «واسع عليم» في الآيات رقم ١١٥ و٢٦١ و٢٤٨ من سورة البقرة لا يمكن أن تترجم في شكل واحد كما حاول المترجمون من أمثال «آربري أو بكتال أو مير أحمد علي أو يوسف علي أن يترجموا هذه الأسماء.

قدمت الشاعرة صفار زاده محاولة جديدة لترجمة معاني الكتاب ومفرداته فهي المرأة الإيرانية الأولى التي حاولت أن تتحمل هذا العبء الكبير.

والقارىء لهذه الترجمة سيقف على سعة معارف هذه الشاعرة الأكاديمية في اغنائها المكتبة الإسلامية بهذه الترجمة الدقيقة والمتقنة.

بعد الأمير حسين كلف نجم العلماء السيد نجم الحسن، القاضي السيد افتخار حسين باكمال هذه الترجمة. وقد توفي السيد افتخار حسين عام (١٣٧١هـ) والترجمة الكاملة محفوظة في مكتبة مدرسة الواعظين في لكنو.

٣ـ باقر علي خان اللكنوي النجفي (المتوفى عام ١٣٧٦هـ) أكمل دراسته في النجف الأشرف، ثم هاجر إلى لندن، وبعد عودته بدأ بترجمة القرآن المجيد وكتابة التعليقات عليه، وعندما شارف على إكمال ترجمته وقعت الحرب بين الهندوس والمسلمين عام (١٩٤٧م) وأتلفت هذه الترجمة في البنجاب الشرقي من الهند. توفي المترجم عام (١٣٧٦هـ) في مدينة (ميان والي) في باكستان.

٤ـ السيد إقبال حسين اللاهوري قام ـ حسب ما أذكر ـ بترجمة القرآن المجيد وكتابة الحواشي عليه حتى الجزء الخامس منه، وتوفي عام (١٩٦٢م) والترجمة المذكورة محفوظة في مكتبته.

٥ـ ترجمة القرآن للبروفسور العسكري (توفي عام ١٩٧٢م) قام السيّد محمد علي حبيب بطباعة هذه الترجمة عام (١٩٥٦م) باسمه، دون ذكر اسم المترجم ولا المتن العربي للقرآن. جاء في الصفحة الأولى من هذه الترجمة «أعد الحواشي م.ج شاكر». أعيد طبع هذه الترجمة مع المتن العربي للقرآن في طهران، ثم طبعت في قم بعد إعادة النظر فيها.

٦ـ مقدمة وحواشي وترجمة. هذا التفسير المفصل على أساس شروح البروفسور مير أحمد علي وفاخاني وميرزا مهدي پويا. توفي الأول عام في (٢١ رمضان ١٣٩٦هـ) والثاني في (١٦ جمادى الثاني ١٣٩٣هـ). وقام الخليلي في كراتشي بطبع هذا التفسير عام ١٩٦٤م.

٧ـ الترجمة الانجليزية لتفسير الميزان تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي (المتوفى عام ١٤٠٣هـ). يعد هذه الترجمة السيد سعيد أختر، ولم يتمها حتى الآن، طبع منها في طهران ٤ مجلدات حتى عام ١٩٨٦م.

التراجم والتفاسير القرآنية بلغة الأردو:

١ـ التوضيح المجيد في تنقيح كلام الله الحميد: طبع في مجلدين عام (١٨٣٧م) في لكنو بالهند. ألفه السيد علي بن غفران مآب السيد دلدار علي، المتوفى في كربلاء عام (١٢٥٦هـ).

وهو تفسير عرفاني صوفي، يحتوي على مباحث في فضائل محمد وآل محمد ﷺ على أساس حساب الجمل، مع تفسير للآيات المتعلقة بهم. يلاحظ في المطبوعة اخطاء كثيرة من الكاتب والطباعة.

٢ـ ترجمة وتعليقة: مطبوعة في لكنو، دون تاريخ، يبدو أن هذه المطبوعة هي أول ترجمة شيعية مطبوعة. لا تحوي ورقة أولى أو أخيرة تبين اسم المترجم والمعلق. لكن نجد عبارة (أم) بعد اتمام كل تعليق، يبدو انها اختصار لاسمه، ولعل المقصود هو (إمداد علي).

ففي تذكرة وتاريخ علماء الشيعة هناك ثلاثة يحملون اسم (إمداد علي):

أ ـ راجه إمداد علي خان بن رحمان بخش كنتوري، وهو تلميذ الحكيم السيد علي الكنتوري، ومولانا أعظم علي (متوفى عام ١٢٩٢هـ) وهو عالم ومفسر واستاذ في الأدب العربي. جاء في (تذكرة بي بها) ذكر عدة كتب من تأليفه منها: منهج السداد في تفسير القرآن المجيد، تفسير سورة يوسف، العربية دون نقط، شرح الخطبة الشقشقية، شرح مقامات الحريري وغيرها. لكن التفسير المذكور لا يعرف بأي لغة كان وهل كان باللغة العربية أم الفارسية أم الأردوية.

ب ـ مير إمداد علي، وهو عالم وخطيب محلة (كرانة مظفرنكر) توجه من دلهي إلى لكنو، فاكتسب من علمائها فيضاً، وبسبب تتلمذه على مولانا السيد حسين، واتقانه لفن الخطابة فقد وجد طريقه الى

البلاط. وكان ماهراً في التحرير والتقرير. قد تكون الترجمة المذكورة له، حيث أن كتابه المشهور (بحر المصائب) قد حوى على ترجمة وتعليقة على القرآن. أول من طبع كتابه هذا مطبعة البلاط (أودا)[1] ثم اعيد طبعه عدة مرات من قبل عدة ناشرين.

ج ـ الحاج الميرزا إمداد علي. كتب عنه البروفسور مسعودحسن الأديب في ديباجة النسخة الخطية لكتابه (غابت نامه نوطرز) الموجودة في مكتبة إمداد علي قائلاً: «وأنا المذنب قد قضيت طوال عمري منشغلاً بالمطالعة والترجمة والتأليف في مجال التفسير والحديث والتاريخ بشوق وتذوق... فألفت اكثر كتبي بلغة الأردو... والملا فتح الله المغفور له ألف تفسير (منهج الصادقين) باللغة الفارسية، وقمت بترجمته الى اللغة الهندية.. وترجمت كتباً أخرى مثل: نسخة جهارده نور، مسيب نامه، مختار نامه، وغيرها... وقد طلب مني بعض الأصدقاء أن أترجم كتاب (ثابت نامه) ـ الذي يتناول أحوال الأمير ثابت ابن المختار ـ من اللغة الفارسية إلى الأردو... وقد أتممت ترجمته في عهد أمجد علي شاه عام (١٢٥٩هـ).

الترجمة التي نحن بصددها طبعت بين العامين (١٨٤٣ و ١٨٤٥م) وقد تكون للميزرا إمداد علي، وللإطلاع على التفاصيل راجع كتاب (مطلع الأنوار) هامش شرح حال (إمداد علي) و(الطوق العلمي والأدبي لملوك أود) الذي طبع في دهلي كملحق للنذر الذاكر.

٣ـ ترجمة بالأوردو مع متن عربي للقرآن. لم يذكر فيها اسم المترجم وكاتبها. النسخة الخطية موجودة في مكتبة جامعة البنجاب في لاهور. وهي أثر مترجم شيعي.

٤ـ القرآن المجيد المترجم مع الحواشي. كتب في الصفحة الأولى: عام (١٢٩٧هـ) تولى هذه الترجمة السيد علي حسن خان، وطبعت في عمدة المطابع بأمروهة.

وجاء في الصفحة الأخيرة: «لله الحمد والثناء الذي خلق الأرض والسماء. في ساعة سعيدة ثم نقل القرآن المجيد والفرقان الحميد المترجم والمحشى على مذهب الإمامية، بخط خاكسار الفريد رحيم بخش. تولى ذلك السيد علي خان صاحب مالك مطبع، وطبع في عمدة المطابع الواقعة في أمروهة. وطبعته مجلة دانشمندان وأهدته الى القراء المؤمنين» وذكر بيتين من الشعر يؤرخ فيهما تاريخ الطبع عام (١٣٠١هـ).

هذه النسخة موجودة عند مولانا مسرور حسن في المكتبة المجيدية في مباركبور. والمعلومات هذه حصلت عليها منه شخصياً، لكن اسم المترجم وكاتب الحواشي غير معروف.

٥ـ تنوير البيان: وهي ترجمة تفسير خلاصة المنهج. طبعت هذه الترجمة لأول مرة في لكنو عام (١٨٩٥م) بأمر مولانا محمد حسين عرف علن المتوفى عام (١٣٢٥هـ)، ثم أعيد طبعها في أكره عام (١٩٠٤م) وأظن أنها ترجمة حاجي ميرزا إمداد علي.

٦ـ عمدة البيان: من تأليف مولانا الحاج السيد عمار علي سوني بتي، وهو الفاضل اللكنوي المتوفى عام (١٣٠٤هـ) طبع هذا التفسير لأول مرة بين العامين (١٣٠٤هـ و ١٣٠٧هـ) ثم أعيد طبعه عدة مرات.

٧ـ ترجمة القرآن: تأليف الحاج محمد قلي خان الكانبوري، وهي ترجمة أدبية لاقت شهرة كبيرة آنذاك، طبعت عام (١٨٨٩م) في مطبعة الأثني عشرية بلكنو دون المتن العربي.

٨ـ ترجمة وحواشي وفهرسة: للحافظ مولانا السيد فرمان علي، ممتاز الأفاضل المتوفى عام ١٣٣٤هـ) وقد لاقت هذه الترجمة إقبالاً كبيراً من الناس، وقد طبعت مع المتن العربي عدة مرات، ثم راجعها مولانا نجم الحسن الكراروي وابن الحسن الرضوي وطبعة عام (١٩٧٠م) في كراتشي.

---

(١) راجع: أود.

٩ـ ترجمة وحواشي ومقدمة: لمولانا مقبول أحمد الدهلوي المتوفى عام (١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م) تعد هذه الترجمة من التفاسير الشيعية الأساسية بلغة الأوردو. ثم أضيف إليها إضافات ومقدمة، وطبعت جزءاً جزءاً باسم (مفتاح الآيات)، نشرت حتى الآن عدة مرات في الهند وباكستان.

١٠ـ الآثار الحيدرية: ترجمة للتفسير المنسوب الى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، ترجمها سيد شريف حسيني. توفي عام (١٣٦١هـ) اسمه ابن إمام علي من أهالي بهريلي من توابع أنباله في البنجاب.

١١ـ ترجمة وحواشي: للشيخ محمد علي المتوفى عام (١٩٤٧م) تقريباً. طبعت هذه الترجمة مع حواشيها في دلهي.

١٢ـ ترجمة وحواشي: للسيد زيرك حسين الأمروهوي، وهو فاضل ومناظر، توفي حوالي عام (١٣٦٥هـ/ ١٩٤٥م) ذكر في الحواشي آثار الآيات وحساب الجمل والتعويذات.

١٣ـ ترجمة وحواشي: للميرزا أحمد علي الأمر تسري المتوفى عام (١٩٧٠م) طبعت في لاهور.

١٤ـ تفسير المتقين: ترجمة وحواشي للسيد إمداد حسين الكاظمي، المتوفى عام (١٩٧٥م) ترجمته جيدة وحواشيه مناسبة، كتبت له مقدمة، وطبع عدة مرات في لاهور.

١٥ـ القرآن الكريم مع تفسير توضيح القرآن: للسيد مجاور الحسين، وقد بذل جهداً كبيراً في تأليفه، وجعل منه تفسيراً متوسطاً نسبياً، طبع في كراتشي عام (١٩٧٢م) وتوفي المؤلف حوالي عام (١٩٨٠م).

١٦ـ ترجمة وحواشي للقرآن: محمد صادق، استاذ الأداب الشيعية في جامعة لكنو العربية، وهو تفسير علمي وأدبي، طبع في لكنو، وتوفي المؤلف في شهر رجب من العام (١٤٠٤م).

١٧ـ أنوار النجف هو تفسير علمي لمولانا حسين بخش جارا (أهل جارا من توابع ديرة إسماعيل خان غربي باكستان) وقد طبع هذا التفسير.

١٨ـ تفسير القرآن: للسيد ظفر حسن الأمروهوي، وهو تفسير فصيح جداً وسلسل، طبع منه حتى عام (١٩٨٦م) في كراتشي ثلاثة مجلدات، والباقي كان تحت الطبع.

١٩ـ تفسير القرآن: للسيد علي تقي اللكنوي.

أمد قبل مرة من مقدمة تفسير القرآن باللغتين العربية والأردوية وطبعا معاً ثم بعد ذلك طبع تفسير سورتي الحمد والبقرة. وقد اكتمل هذا التفسير حالياً، ونشر في سرينغار (كشمير).

٢٠ـ تفسير الرضي: وهو مؤلف غير مكتمل للسيد محمد الرضي الزنكي بوري، المتوفى عام (١٣٧٠هـ). بناءاً لطلب المرحوم ناب رام بور ورضا علي خان شكلت هيئة تأليف من: حافظ كفايت حسين، والسيد محمد الدهلوي، والسيد محمد داوود الزنكي بوري. وذلك لإعداد تفسير كامل. لكن للأسف مع بدء نشاط هذه الهيئة وقعت حوادث تقسيم الهند وباكستان، واستقلال هذين البلدين، وتعرضت المنطقة لمجازر ونهب. وقضي على حكومة نواب المحلية، وتفرقت الهيئة. لكن السيد محمد الرضي أصر على الاستمرار، ثم عرض له المرض، فبقي هذا التفسير ناقصاً. ثم قام السيد ظفر الحسن بطبع هذه الكتابات في بنارس بالهند.

٢١ـ أنوار القرآن: للسيد راحت حسين، من أهالي غوبال بور في ولاية بيهار الهندية، ألف هذا التفسير حتى الجزء الحادي عشر، فأدركه الموت عام (١٣٧٤هـ) فطبع منه المقدمة وتفسير سور الفاتحة والبقرة وآل عمران. ثم قام ابنه السيد علي، المتوفى عام (١٤٠٠هـ) باكمال هذا التفسير، فبلغ ثلاثة وعشرين مجلداً.

٢٢ـ تفسير القرآن: للسيد حسين نكهت اللكنهوي، المتوفى عام (١٣٩٠هـ) وهو تفسير بسيط وسلس، كتب بخط المصنف حتى سورة الدخان،

وتوجد نسخته محفوظة عند السيد ابن حسن الكربلائي في كراتشي.

٢٣ـ ترجمة تفسير مجمع البيان للطبرسي: للدكتور محمد حبيب الثقلين، من أهل كراتشي، أتم عدة مجلدات حتى الآن، لكنه حذف منه الإعراب.

٢٤ـ الإنعام العظيم: بدأت شخصياً بإعداد هذا التفسير، وقد أتممت ـ بحمد الله ـ عدة سور منه حتى الآن.

تفاسير القرآن باللغة السندية:

١ـ ضياء الإيمان في تفسير القرآن: لمحمد خان اللغاري، المتوفى عام (١٩٤٠م) طبع هذا التفسير في (السند) في مجلدين.

تفاسير القرآن باللغة الكجدانية:

١ـ ترجمة وحواشي على القرآن المجيد: للحاج غلام علي إسماعيل، المتوفى عام (١٩٤٦م) طبع في (بهاونغر) وللمؤلف عدة كتب بنفس اللغة.

التراجم المنظومة للقرآن بلغة الأوردو:

١ـ ترجمة المكمل المنظومة: للمرحوم آغا شاعر قزلباش الدهلوي.

٢ـ ترجمة المكمل المنظومة: لشميم الحسن.

طبعت الترجمتان في كراسين.

ترجمة القرآن المنظومة بلغة البشتو:

للسيد جعفر حسين الاسترزئي، من أهالي (بايان) إحدى توابع (كوهات) وقد طبعت هذه الترجمة في بيشاور بالباكستان.

تفاسير القرآن باللغة الفارسية:

١ـ تفسير علي رضا تجلي بن كمال الدين حسين الأردكاني الشيرازي، تلميذ السيد حسين الخونساري، كتب أحمد علي السنديلوي في كتابه (مخزن الغرائب) عن هذا التفسير المؤلف في عام (١٢١٨هـ) قائلاً: «إنه تفسير بسيط وفصيح وواضح ومقبول بين العلماء ورائج».

علي رضا الشيرازي دخل الهند في عهد (شاه جهان)، تعاهده نواب إبراهيم خان ابن أمير الأمراء علي مردان خان، وألف تفسيراً وعدّة كتب في دلهي. كان فقيهاً وقاضياً. وبعد استشهاد الشهيد (نور الله) تولى مرجعية الشيعة في الهند، لكنه عاد في آخر عمره إلى مدينته شيراز، وتوفي فيها حوالي عام (١٠٨٥هـ).

٢ـ بحر المعاني: لمحمد بن أحمد الخواجكي ابن عطاء الله الشيرازي. وصل الهند في عهد نظام شاه دكن، وأقام في (بيجابور) وكان تلميذاً ماهراً في الفلسفة والكلام لدى الخواجه جلال محمد والاستاذ القاضي شهاب الدين دولت آباري الجونبوري. تفسيره هذا مفصل كثيراً، وقد بحث فيه المعقولات. ويعتبر البعض هذا التفسير خلاصة لمجمع البيان.

٣ـ زيب التفاسير: لصفي بن ولي القزويني، المولود في كربلاء عام (١٠٢٩هـ). ألف هذا التفسير بناءاً لأمر من (زيب النساء) المتوفاة عام (١١١٣هـ/ ١٧٠١م). بدأ بتأليفه في دلهي عام (١٠٧٧هـ) وكان عمره حينها (٤٨) سنة، واستمر في تأليفه مدة (٨) سنوات، وأعده في (٩) مجلدات، وأتمه عام (١٠٨٧هـ) كما جاء في المجلد الأخير والقسم الأكبر في التفسير كتبه في كشمير، وقد اعتمد المصادر التالية: تفسير النيشابوري، تفسير فخر الدين الرازي، جواهر التفسير الكاشفي، تفسير البيضاوي، تفسير البحر المواج، تفسير الكشاف. سماه البعض زبدة التفاسير.

٤ـ نخبة التفاسير: لمحمد كاظم بن عبد الحكيم. كتبه عام (١١٤٨ ـ ١١٤٩هـ) رأيت نسخته النفيسة ممهورة بختم المؤلف في مكتبة دانش بأناركلي في لاهور. كتب هذا التفسير في الهند، وليس هناك معلومات حول حال المصنف.

٥ـ تفسير القرآن: للسيد نجف علي النونهري،

تلميذ غفران مآب دلدار علي، المتوفى عام (١٢٦١هـ).

٦ـ لوامع التنزيل وسواطع التأويل: للسيد أبو القاسم الحائري من الجزء الأول حتى الثالث عشر، وحتى الجزء السابع والعشرين للسيد علي الحائري.

هناك دورة كاملة من هذا التفسير محفوظة في مكتبة السيد المرعشي النجفي في قم. هذا التفسير من جملة تفاسير شبه القارة الهندية الهامة جداً، وباللغة الفارسية، وعلى شكل جداول. أما أسلوب تأليفه فهو مشابه لعبقات الأنوار ولتفسير فخر الدين الرازي.

السيد أبو القاسم الحائري وابنه السيد علي الحائري ألفا مجموعة كتب نفيسة جداً من التفاسير، وقد بذلا جهداً مضنياً في هذا التفسير. لوامع التنزيل هذا يحوي على معلومات كثيرة جداً، وردود على الإتهامات والافتراءات الموجهة الى الشيعة والى القرآن من غير المسلمين.

وقد شجع علماء إيران والعراق على طباعة لوامع التنزيل، واهتم به العلماء والمحققون، وكتبوا له تقاريض قيمة.

طبع تفسير لوامع التنزيل في لاهور في (٢١) مجلداً. وتوفي السيد أبو القاسم الحائري عام (١٣٢٤هـ) وابنه السيد علي الحائري عام (١٣٥٠ه).

تفاسير السور القرآنية:

١ـ ينابيع الأنوار: وهو تفسير لجزئين من القرآن، وقع في مجلدين، ألفه السيد محمد تقي ابن السيد حسين اللكنوي المتوفى عام (١٢٩٨هـ) على الطريقة والأسلوب الحواري الذي استخدمه فخر الدين الرازي. مايزال خطياً، وموجود في مكتبة ممتاز العلماء بلكنو.

أما المجلد الثالث فهو من تأليف محمد إبراهيم بن محمد تقي، المتوفى عام (١٣٠٧هـ) ومحفوظ في نفس المكتبة.

٢ـ تفسير سورة الإخلاص: وهو من تأليف السيد أبو المعالي ابن السيد نور الله الشوشتري الشهيد. مايزال هذا التفسير خطياً، توفي ابو المعالي عام (١٠٦٤هـ)

٣ـ روائح القرآن في فضائل أمناء الرحمن: تأليف المفتي السيد محمد عباس. المتوفى عام (١٣٠٦هـ). وله مخطوطتان أخرييان هما: تفسير سورة ق، وتفسير سورة الرحمن.

٤ـ مصباح البيان في تفسير سورة الرحمن: تأليف السيد محمد محسن الزنكي بوري. المتوفى عام (١٣٢٥هـ) وهي نسخة خطية.

٥ـ تفسير سورة هل أتى: مخطوطة من تأليف السيد علي محمد. المتوفى عام (١٣١٢هـ).

٦ـ تفسير سورة يوسف: مخطوطة من تأليف الراجه إمداد علي خان. المتوفى عام (١٢٩٢هـ) وهو ابن رحمان بخش.

الفارسية:

١ـ تفسير سورة الحمد، مخطوطة.

٢ـ تفسير سورة البقرة، مخطوطة.

٣ـ تفسير سورة الدهر، مخطوطة.

٤ـ تفسير سورة الإخلاص، مخطوطة من تأليف السيد حيسن بن غفران مآب دلدار علي، المتوفى عام (١٢٧٣هـ).

٥ـ كشف الغطاء في تفسير سورة هل أتى، مطبوع.

٦ـ السر الأكبر في تفسير سورة والفجر، تأليف أرسطو جاه السيد رجب علي شاه من أهالي جكروان من توابع لودهيانه. طبع في لودهيانه بالهند.

٧ـ تفسير سورة الحمد: مخطوطة من تأليف السيد محمد تقي ابن السيد محمد إبراهيم، المتوفى عام (١٣٤١هـ) هذه المخطوطة محفوظة في مكتبة مدرسة الواعظين في لكنو بالهند.

٨ـ تفسير سورة الحمد: تأليف الشيخ عبد العلي

الطهراني الهروي اللاهوري، المتوفى عام (١٣٤١هـ).

٩ـ أزهار التنزيل في وجوه السور القرآنية: مخطوطة من تأليف السيد محمد محسن الزنكي بوري، المتوفى عام (١٣٢٥هـ).

١٠ـ راه صور: تفسير فاتحة الكتاب.

١١ـ تفسير سورة الحجرات: وقد طبعت كملحق بأنوار الآيات.

١٢ـ تفسير ده سورة كوجك قرآن: أي تفسير السور العشرة القصيرة من القرآن، تأليف السيد مرتضى حسين صدر الأفاضل، طبع في لاهور.

تفاسير سورة يوسف:

أ ـ الفارسية:

١ـ مخطوطة لصفدر علي بن حيدر علي الرضوي (١٢٩١هـ) محفوظة في مكتبة السيد علي أكبر الرضوي بكراتشي. ذكر المؤلف في المقدمة أنه كتب مخطوطته. هذه في عهد أمجد علي شاه.

٢ـ أنوار يوسفية: مخطوطة من تأليف المفتي السيد محمد عباس.

٣ـ الظل الممدود: تفسير سورة هود والكهف ويوسف. مخطوطة موجودة. في مكتبة ممتاز العلماء، من تأليف محمد إبراهيم فردوس مكان، المتوفى عام (١٣٠٧هـ) وهو ابن السيد محمد تقي.

ب ـ الاوردو:

١ـ تفسير سورة يوسف: تأليف علي أكبر المتوفى عام (١٣٢٧هـ) ابن السيد محمد اللكنوي. مطبوعة في لكنو بالهند.

٢ـ تفسير سورة يوسف: مخطوطة من تأليف السيد محمد تقي بن محمد إبراهيم ـ المذكور سابقاً ـ عدد صفحاتها (٥٥٢) صفحة، وموجودة في مكتبة مدرسة الواعظين بلكنو.

٣ـ أبواب المصائب: مطبوع، وهو تفسير لسورة يوسف، وتطبيق مع وقائع استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، من تأليف الميرزا سلامت علي دبير اللكنوي، المتوفى عام (١٢٩٢هـ).

كتبت مقالة مفصلة حول هذا التفسير، نشرت في العدد الخاص لمجلة (بيام عمل) في لاهور بمناسبة ذكرى رحيل المؤلف.

ج ـ العربية:

١ـ أحسن القصص: تأليف السيد علي محمد، المتوفى عام (١٣١٢هـ)، مطبوع في عظيم آباد بيهار. بالهند عام (١٣٠٥هـ).

تفاسير الآيات:

أ ـ العربية:

١ـ أنس الوحيد في آية العدل والتوحيد: مخطوطة.

٢ـ تفسير آية ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾: مخطوطة.

٣ـ تفسير آية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾: مخطوطة.

٤ـ تفسيرة آية التطهير: مطبوع.

الكتب المذكورة آنفاً محفوظة في مكتبة ناصر الملة في لكنو، وهي من تأليف الشهيد نورالله الشوشتري، المستشهد عام (١٠١٩هـ) في آغرة بالهند.

٥ـ تفسيرة آية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾: مطبوع في لاهور، وهو من تأليف عبد العلي الطهراني، المتوفى عام (١٣٤١هـ) بلاهور.

٦ـ تفسير آية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾: مخطوطة من تأليف محمد علي الطبسي الحيدرآبادي، المتوفى حوالي عام (١٣٣١هـ).

٧ـ تفسير آية ﴿أينما تولوا فثمّ وجه الله﴾: تأليف غلام حسين الكنتوري، المتوفى عام (١٣٣٧هـ).

٨ـ تفسير آية الصلاة الوسطى: مخطوطة من

تأليف السيد محمد تقي بن إبراهيم، المتوفى عام (١٣٤١هـ) بلكنو.

ب ـ الفارسية:

١ـ نور الأنوار في تفسير آية ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾: مخطوطة من تأليف أحمد بن محمد علي بن الوحيد البهبهائي، المتوفى عام (١٣٣٥هـ).

٢ـ تقريب الافهام في آيات الأحكام: مخطوطة موجودة في مكتبة ناصر الملة بلكنو. من تأليف المفتي السيد محمد قلي الكنتوري، المتوفى عام (١٢٦٠هـ).

٣ـ تفسير آية ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾: مخطوطة من تأليف السيد حسين، المتوفى عام (١٢٧٣هـ).

تفسير آية ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى﴾: تأليف المفتي محمد عباس، لكنو.

ج ـ الأوردو:

١ـ تفسير آية التطهير: تأليف محمد باقر الدهلوي، المتوفى عام (١٢٧٢هـ)، مطبوع.

٢ـ إيجاز التحرير في تفسير آية التطهير: تأليف السيد ناصر حسين بن السيد مظفر حسين الجونبوري، المتوفى عام (١٣١٣هـ)، مطبوع.

٣ـ تفسير آية المعراج باسم إتقان البرهان: تأليف المحقق الهندي محمد حسين اللكنوي، المتوفى عام (١٣٣٧هـ)، مطبوع في لكنو.

٤ـ التكميل في تفسير آية ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾: تأليف الحكيم السيد مرتضى حسين الله آبادي، المتوفى حوالي عام (١٩٥٠م)، مطبوع في لكنو.

٥ـ أنوار الآيات، تفسير آية وتفسير مختصر لسورة الحجرات: تأليف السيد مرتضى حسين صدر الأفاضل.

الحواشي على تفاسير القرآن:

أ ـ العربية:

١ـ حاشية على تفسير البيضاوي: مخطوطة من تأليف الطاهر بن السيد رضي الدين الهمداني الدكني، المتوفى عام (٩٥٢هـ).

٢ـ حاشية على تفسير البيضاوي: مخطوطة في مجلدين من تأليف الشهيد نور الله الشوشتري، محفوظة في مكتبة ناصر الملة بلكنو.

٣ـ حاشية على تفسير الكشاف: مخطوطة من تأليف أبو الحسن آخر أمراء دكن الهند، المتوفى عام (١١١١هـ)، محفوظة في الجامعة الإسلامية، ضمن مجموعة كتب الشرواني.

٤ـ الأمالي التفسيرية: مخطوطة من تأليف السيد محمد تقي آل غفران مآب، محفوظة في مكتبة السيد آغا مهدي بكراتشي.

ب ـ الفارسية:

١ـ حاشية على تفسير البيضاوي: مخطوطة من تأليف الشهيد نور الله الشوشتري، محفوظة في مكتبة كالج الإسلامية، كتبت عام (١٠٢١هـ) بعد عامين من استشهاد المؤلف.

وهناك حاشيتان أخريان على تفسير البيضاوي لابني الشهيد مذكورة في كتب الرجال وفهارس الكتب، لكن بما أنه لم تتم مقارنتهما مع حواشي والدهم الشهيد وشريف الدين وعلاء الدولة، لذلك قد تكون غير مختلفة، وقد تكون الحاشية للشهيد الشوشتري ونسخها ولداه. على أي حال ستتضح الحقيقة عند الوصول إلى النسخ الثلاثة المذكورة.

٢ـ الحواشي التفسيرية: مخطوطة من تأليف المفتي محمد عباس. وقد رأيت معظم النسخ الخطية للمفتي محمد عباس في مكتبة نجم العلماء.

٣ـ الأمالي التفسيرية: مخطوطة عربية من تأليف

السيد محمد تقي غفران مآب. محفوظة في مكتبة السيد آغا مهدي.

التفسير الموضوعي:

١ـ ميزان الإيمان: تفسير مبسوط من تأليف الميرزا يوسف حسن، وهو يقسم الآيات حسب مواضيعها مع ترجمة وخلاصة المطالب، طبعت عشرة مجلدات من هذا التفسير حتى عام (١٩٨٦م).

٢ـ توحيد القرآن: طبع في دلهي باللغة الأوردوية.

٣ـ إمامة القرآن: من تأليف محمد هارون زنكي البوري، المتوفى عام (١٣٣٩هـ)، طبع في دلهي بلغة الأوردو. وللمؤلف كتابان آخران حول القرآن هما: علوم القرآن، وأوراد القرآن.

المعاجم المفهرسة:

بعد تدوين القرآن المجيد وترتيبه أضحت أول مسألة مهمة هي حساب آيات القرآن، لذلك تم تقسيم القرآن إلى ثلاثين جزءاً وإلى سور وركوعات. والركوع هو مجموعة أو عدد من الآيات التي يجمعها مفهوم موضوعي واحد. ومنذ قرنين من الزمن بحث العلماء في عدد الركوعات والسور والآيات، فقام المحققون بأعمال إبداعية مدهشة في مجال: أشكال الحروف، اختلاف الأشكالا، الإعراب، العلاقات، الوقف، الفصل والوصل. واهتموا بالفهرسة الموضوعية.

المعلومات الموجودة تشير إلى أن الدراسات في هذا المجال بدأت في القرن الحادي عشر الهجري، وخلال قرن من الزمان ألفت كتب عديدة وضعها المحققون. وقد ذكرتُ ثلاثة من تلك الكتب في كتابي (مطلع الأنوار).

أساساً يحتاج هذا الموضوع إلى اهتمام خاص، ففي معظم مكتبات العالم هناك كتب من هذا القبيل، مثلاً:

١ـ كشف المطالب والآيات: توجد منه نسخة مجهولة وناقصة من القرن العاشر الهجري، موجودة في مكتبة كنج بخش في إسلام آباد. وتحوي عشرة أبواب، في كل باب (٢٨) فصلاً، تشتمل على فهرسة للآيات والركوعات والسجدات والسور والحكايات والكلمات. راجع فهرس النسخ الخطية لمكتبة كنج بخش في إسلام آباد ص (٥٧٥).

وبعد مطالعتي لمقال السيد كاظم مدير شانجي في مجلة مشكاة، العدد ٢، ربيع ١٩٨٤م، رأيت من اللازم أن أنقل بعض ما ورد في مقالته تحت عنوان «القرائين المطبوعة والمعاجم المفهرسة»:

٢ـ كشف الآيات: من تأليف موسى هزاري، قام بترتيب الأسماء والأفعال والحروف. صاحب الذريعة رأى النسخة الخطية المؤرخة (١٠٥٦هـ) لدى سلطان المتكلمين في طهران.

٣ـ دليل الحيران في الكشف عن أي القرآن: من تأليف الحافظ محمود الدودادي، ألفه عام (١٠٥٤هـ) وهو معروف بترتيبه الجميل، طبع لأول مرة عام (١٢٨٤هـ) قامت بطبعة إدارة المرقد المطهر للإمام الرضا عليه السلام، ثم أعيد طبعه من قبل مؤسسة قازان في الأعوام (١٣١٠ و١٣١٨هـ).

٤ـ كشف الآيات: تأليف الميرزا محمد رضا نصيري الطوسي منشي الممالك. ألفه عام (١٠٦٧هـ) توجد نسخته في مكتبة المرقد الرضوي بمشهد. يدعي المؤلف في مقدمة كتابه أنه أول من ابتكر هذا الأسلوب. لكن يبدو أنه كان يعيش في أصفهان، وكان يجهل أن هناك من سبقه إلى ذلك مثل: «معجم مفهرس أعد في عهد قطب شاهي دكن في الهند. والحافظ محمود في تركيا.

٥ـ الرسالة الواضحة: أو هدية قطب شاهي في استخراج آيات الكلام الإلهي: تأليف الملا محمد علي الكربلائي، تلميذ ابن خاتون الآملي، قام بتأليف معجمه هذا بأمر من أستاذه، وعنونه باسم السلطان عبد الله قطب شاه، المتوفى عام (١٠٨٣هـ)، هذا الكتاب يرجح على الكتابين المذكورين قبله، لأنه عيّن الأجزاء والأحزاب إضافة إلى الكلمات والمفردات.

النسخة الخطية موجودة في مكتبة المرقد الرضوي بمشهد، وتحفظ نسخة أخرى منه في مكتبة السيد المرعشي في قم مؤرخة بتاريخ (٢١ محرم ١٠٨٤هـ).

٦ـ كشف الآيات: تأليف السيد محمد رضا بن محمد مؤمن خاتون آبادي، المعاصر للشيخ الحر العاملي، والمتوفى عام (١١٠٤هـ).

٧ـ الجداول النورانية: تأليف السيد ناصر بن حسين الحسيني، المتوفى عام (١١١٨هـ) معنون باسم (اورنگك زيب عالمگير)، توجد نسخة خطية منه بخط (لعلي محمد آبادي) مؤرخة بتاريخ (١١٢١هـ) موجودة في مكتبة جامعة البنجاب. وشكل الجدول هكذا:

كان الناس أمة واحدة

السورة	الركوع	الجزء	ربع الجزء
البقرة	العاشر	الثاني	أوائل الثالث

٨ـ نجوم الفرقان التخريج آيات القرآن: تأليف مصطفى بن محمد سعيد الأفغاني، التابع لبلاط الأمير محمد أعظم شاه. رتبه عام (١١٠٣هـ)، وطبع لأول مرة عام (١٣٦٢هـ) في لكنو. ثم طبع في لاهور. وقد استخدم الترتيب الأبجدي في تعيين الركوعات، والأرقام في تعيين الأجزاء.

٩ـ نجوم الفرقان: غوستا وفلوغل المتوفى عام (١٨٧٠م) نشر قرآناً مع نجوم القرآن هذه، ورقم الآيات. طبع هذا الفهرس مع القرآن عام (١٢٦١هـ/ ١٨٤٢م) في ليبزيك. ثم طبع معجم فلوغل باللغة الفارسية عام (١٢٧٤هـ) على يد الحاج جعفر الطهراني. ثم طبع المتن القرآني مع الترجمة الفارسية لمعجم فلوغل عام (١٢٩٠هـ) على يد الميرزا عبد الوهاب المنجم. ثم أعاد طبعه عثمان أوغلييوف عام (١٣١٩هـ/ ١٩٢٠م) في أدينبورغ، ثم قام دبيرسياقي بطبع نفس القرآن الذي طبع من قبل في ليبزيك، مع ترجمة معجم فلوغل، وانتحله باسمه، وطبع من قبل مكتبة إقبال.

ثم طبعه مجدداً محمد صادق التويسركاني عام (١٣١٣هـ) في طهران مرفقاً بالمتن القرآني.

١٠ـ كشف الآيات محمد شاهي: أعده السيد محمد بن مهدي الحسيني عام (١٢٥٧هـ) وعنونه باسم محمد شاه قاجار. طبع لأول مرة في تبريز، ثم طبع في طهران عام (١٢٧٦هـ).

١١ـ كشف الآيات: للميرزا علي بن محمد بن محمد حسين القمي، المتوفى عام (١٢٦٠هـ) حسب نقل صاحب الذريعة.

١٢ـ مفتاح كنوز القرآن: تأليف أحد علماء روسيا، طبع في اسطنبول وأوروبا.

١٣ـ فتح الرحمان لطالب آيات القرآن: تأليف فيض الله العلمي، طبع في بيروت عام (١٣٢٣هـ).

١٤ـ إرشاد الراغبين في الكشف عن أي القررن المبين: تأليف فيض الله أيضاً.

١٥ـ المرشد: تأليف محمد فارسي بركات، طبع في مصر.

١٦ـ المعجم المفهرس: تأليف محمد فؤاد عبد الباقي، وقد لاقى هذا الكتاب شهرة اكثر من جميع أقرانه، وكان مفيداً جداً.

١٧ـ كشف الآيات: تأليف الدكتور راميار، اكثر ترتيباً من غيره، طبع في طهران مرفقاً بالقرآن المجيد بنسخة السلطان عبد الحميد.

١٨ـ معدن الأنوار ومشكاة الأسرار: تأليف محمد بن صالح الملقب بكاشف الأسرار القزويني. هذا الكتاب هو في الأصل مقدمة لتفسيره الذي أكمله في شهر محرم عام (١٢٧٠هـ). توجد في مكتبتي نسخة خطية مؤرخة في ربيع الأول عام (١٢٧١هـ). يحوي هذا الكتاب معاني الألفاظ والكلمات القرآنية، إضافة إلى دليل الآيات، وفهرس جيد، وقد أعد بشكل علمي.

١٩ـ مفتاح الآيات: تأليف مقبول أحمد الدهلوي، طبع في دلهي.

٢٠ـ مفتاح القرآن: تأليف الميرزا قليش بيك خان، المتوفى عام (١٣٤٨هـ) مطبوع في حيدر آباد باكستان.

وقد أتم الحافظ علي ومقبول أحمد ترجمتين مع فهارس موضوعية مع أرقام الأجزاء والسور والآيات.

مرتضى حسين صدر الأفاضل

الاتجاه البياني في التفسير

نشاته تطوره

الاتجاه «البياني» أو «الأدبي» في التفسير يعنى ببلاغة القرآن الكريم، ويهتم بأمور ثلاثة فيه:

فهو أولاً يبحث في صياغة الألفاظ وترتيب إيرادها في الآي والسور وحسن اختيارها، ويهتم ثانياً بالمعاني التي يفيدها تركيب هذه الألفاظ في القرآن.

ويدرس أخيراً العلاقة التي تربط الآي بعضها ببعض والسور كذلك، وهو يصطلح عليه بعلم التناسب[١].

وقد عرف الاتجاه البياني أو التفسير البياني بأنه: «هو الذي تدور مباحثه حول بلاغة القرآن في صوره البيانية، من تشبيه واستعارة وكناية وتمثيل ووصل وفصل، وما يتفرع عن ذلك من استعمال حقيقي أو استخدام مجازي أو استدراك لفظي، أو استجلاء للصورة أو تقويم للبنية، أو تحقيق في العلاقات اللفظية والمعنوية»[٢]. وذهب الأستاذ محمد المبارك إلى أن هذا التفسير يقوم على «دراسة الآيات من حيث تراكيبها وجملها ومفرداتها، وما لهذه التراكيب والألفاظ من خصائص أدبية بارزة، سواء من جهة أداء المعنى وحسن التعبير عنه، وقوته ودقته، أم من جهة اللفظ وجرسه ونغمته، وما لذلك كله من صلة بالفكرة المعروضة، والفن الأدبي الذي عرضت له الفكرة عن طريقة»[١].

* نشأة الاتجاه البياني:

ظل أسلوب القرآن الكريم يثير اهتمام الناس منذ لحظة نزوله، فهو وإن جاء بلسان القوم الذين نزل بين أظهرهم، إلا أن أسلوبه جاء أسمى وأبلغ من أساليب النثر والشعر التي عرفوها.

وهذه الميزة هي التي اختص بها القرآن وتوقف عندها الناس ـ مؤمنهم وكافرهم ـ منذ بداية نزول الوحي، فالقرآن لم يخرج عن اللسان العربي، لكنه بلغ الذروة في الفصاحة والبيان.

وقد وصل الأمر ببعض أشقياء العرب أن فتنوا بأسلوب القرآن حين وجدوا أنه خارج ما عهدوه من الأساليب المعروفة في لغتهم التي نزل بها هذا الكتاب.

وفي قصة الوليد بن المغيرة تشخيص لهذه الفتنة حين عجز بيانه عن وصف القرآن. أخرج ابن إسحاق (تـ: ١٥٠هـ) بسنده إلى ابن عباس «أن الوليد بن المغيرة اجتمع إليه نفر من قريش، وكان ذا سن فيهم، وقد حضر الموسم، فقال: يا معشر قريش، إنه قد حضر الموسم، وإن وفود العرب ستقدم عليكم، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فاجتمعوا فيه رأياً واحداً ولا تختلفوا يكذب بعضكم بعضاً، ويرد قول بعضكم بعضاً. فقالوا: نقول كاهن، فقال ما هو بكاهن. لقد رأيت الكهان فما هو بمزمزة الكاهن وسجعه. فقالوا: نقول مجنون، فقال: ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون وعرفناه... فقالوا: نقول: شاعر، فقال: ما هو بشاعر...، قالوا: نقول ساحر، قال: ما هو بساحر...، قالوا: فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال:

---

(١) انظر بهذا الخصوص: د. أحمد أبو زيد، «التناسب البياني في القرآن»، «دراسة في النظم المعنوي والصوتي»، «المقدمة»، منشورات كلية الآداب بالرباط سنة ١٩٩٢م.

(٢) د. الصغير، «المبادىء لتفسير القرآن الكريم» ص: ١٠٣، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

(١) محمد المبارك، «دراسة أدبية لنصوص من القرآن» ص: ٧ ـ ٨، الطبعة الرابعة ١٣٩٢هـ دار الفكر.

والله إن لقوله لحلاوة، إن أصله لعذق،[١] وإن فرعه لجني. فما أنتم بقائلين من هذا شيئاً إلا أعرف أنه باطل...»[٢].

لقد نشأ الاهتمام بالبيان القرآني منذ عصر النبوة، وتعاظم هذا الاهتمام حين بدأ القرآن في تحدي الأشقياء من مشركي العرب، ثم تعجيزهم بأن يأتوا بمثل القرآن في فصاحته اللفظية والمعنوية، وفي وضوح دلالته وفي إفادته للمعنى..

على أنه تنبغي الإشارة إلى أن نشأة الدراسات البيانية للقرآن جاءت مرتبطة بخدمة قضية الإعجاز، وإذا نظرنا إلى هذه القضية في سياقها القرآني، نجد أنها تطورت ـ على عهد النبوة ـ من خلال مراحل خمسة:

١ـ طلب البرهان على صدق الوحي (الآية أو المعجزة الشاهدة)[٣].

٢ـ البرهان هو القرآن نفسه (أعظم آية على صدق النبوة)[٤].

٣ـ دعوى الإفتراء (استطاعة الإنسان قول مثله)[١].

٤ـ انتقال القرآن إلى التحدي (طلب ذلك المثل أو بعضه)[٢].

٥ـ التعجيز والمبالغة في التعجيز (حاضراً ومستقبلاً)[٣].

تبعاً لذلك كانت دراسات البيان القرآني أصلاً تفرعت عنه دراسة الإعجاز؛ لكن دراسات البيان لم يتم تأصيلها وإفرادها بالتأليف حتى القرن الثالث الهجري حسب المعطيات العلمية المتوفرة الآن[٤]، وكانت مباحث التفسير البياني من تشبيه وكناية وتمثيل وغيرها.. ـ قبل هذا القرن ـ جزءاً من التفاسير اللغوية

---

(١) العذق: النخلة بحملها عند أهل الحجاز، أنظر «تاج العروس» للزبيدي ج: ٧، ص: ٥ مادة عذق والمراد بقوله (إن أصله لعذق) أي مثمر.

(٢) محمد بن إسحاق، «كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي» ص: ١٣٢، طبعة معهد التعريب بالرباط ١٣٩٦هـ بتحقيق د. محمد حميد الله.
وانظر النص أيضاً عند الطبري تـ: ٣١٠هـ في «جامع البيان» ج: ٢٩ ص: ٩٨ دار المعرفة بيروت مصورة عن طبعة بولاق. وانظر أيضاً «التصوير الفني في القرآن» لسيد قطب، مبحث «منبع السحر في القرآن» حيث عرض سيد لموقف الوليد عن البيان القرآني، وكيف أداه إلى التولي والكفر، وموقف عمر بن الخطاب، وكيف نقله هذا البيان من الكفر إلى الإيمان.

(٣) التي طلبها المكذبون منه ﷺ، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ ۖ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ العنكبوت، الآية: ٥٠.

(٤) قال تعالى في سورة العنكبوت الآية: ٥١: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

---

(١) وبعد أن بين القرآن الآية الشاهدة على صدق النبوة وأنها القرآن نفسه، طعن فيه المكذبون بأنه «تقول» و«افتراء» و«أساطير».

(٢) قص الله تعالى ما ادعوه من الافتراء، وتحداهم في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ...﴾ سورة هود الآية: ١٣، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ سورة الطور الآية: ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) قال تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ سورة الإسراء، الآية: ٨٨.
وانظر في هذا الموضوع: هرماس «قضية الإعجاز القرآني: الحقيقة والملهاة» ضمن مجلة المشكاة العدد ١٩ ص ١٣٥ وما بعدها.

(٤) أنظر: د. محمد زغلول سلام، «أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري»، ص: ٣٧ ـ ٣٨، الطبعة الثانية ١٩٦١، دار المعارف القاهرة.
وقد درج بعد الدارسين المعاصرين على اعتبار ابن عباس رضي الله عنه رائد التفسير البياني تبعاً لما نقل عنه في «مسائل نافع بن الأزرق». واحتجاجهم بهذه المسائل لا يصح، لأن أسئلة نافع ـ على فرض صحة الرواية ـ تتعلق بمعرفة غريب القرآن، وفي هذا الباب صنفها المتقدمون. أنظر على سبيل المثال الإتقان للسيوطي ج: ١، ص ١٢١ طبعة دار الفكر بهامشها إعجاز الباقلاني.

«كمعاني القرآن» لأبي زكريا يحيى الفراء (تـ: ٢٠٧هـ)، و«مجاز القرآن» لأبي عبيدة معمر بن المثنى (تـ: ٢١٠هـ)، لكن التفسير البياني عند علماء اللغة، سواء خلال هذه الفترة أو في القرون التالية، ظل محدوداً لأن التفنن في البيان القرآني لا يتأتى إلا لمن برع في علوم البلاغة.

لذلك تأخر التصنيف في التفسير البياني حتى القرن الثالث الهجري، وقد اجتمعت عدة عوامل كان لها أثر في توجيه هذا اللون من التفسير.

*** تطور الاتجاه البياني في التفسير:**

تطور التفسير البياني للقرآن مع طائفة من علماء البلاغة المنتسبين لمختلف الطوائف والفرق «الإسلامية»، وإذا رجعنا إلى مجمل ما صنف في البيان القرآني ـ بصفة عامة ـ نجد بأن المؤلفات في هذا الموضوع اهتمت بمناحي ثلاثة:

ـ فمنها المصنفات التي عرضت لبلاغة القرآن عامة من معاني وبيان وبديع.

ـ ومنها المؤلفات التي اقتصرت على دراسة الإعجاز القرآني فحسب.

ـ ومنها المصنفات في التفسير البياني التي تتبعت مختلف آي القرآن مبرزة ما تضمنته من نكات بلاغية متعلقة بالألفاظ أو المعاني أو بوجه الارتباط.

المنحى الأول: المؤلفات التي اهتمت ببلاغة القرآن:

تشمل مختلف المصنفات المجردة للبلاغة القرآنية، وقد ظهرت هذه المؤلفات على شكل تفاسير موضوعية اهتمت بالبيان أو بالمعاني أو بالبديع في القرآن الكريم.

ومن أهم المصنفين في البلاغة القرآنية:

ـ أبو عثمان عمرو الجاحظ (تـ: ٢٥٥هـ).

ـ أبو محمد عبد الله ابن قتيبة (تـ: ٢٧٦هـ).

ـ أبو الحسن محمد الشريف الرضي (تـ: ٤٠٦هـ).

ـ علي بن الحسين الشريف المرتضي (تـ: ٤٣٦هـ)ج

ـ شمس الدين محمد بن قيم الجوزية (تـ: ٧٥١هـ).

ـ ابن أبي الأصبع المصري (تـ: ٦٥٤هـ)[١].

أ ـ دراسات الجاحظ في البيان القرآني:

ألف الجاحظ في ذلك كتابه المفقود والمشهور بكتاب «نظم القرآن»، كما عرض جزئياً للبيان القرآني ضمن مؤلفه «البيان والتبيين» ورسالته في «حجج النبوة»، وكتاب «الحيوان».

ولم يلجأ الجاحظ ـ شأن المعتزلة ـ إلى طريقة اللغويين في معالجة مسائل البيان في القرآن، بل قامت دراسته على تتبع الأسلوب في الآية.

فقد كان «نظم القرآن» كتابا «يبحث في أسلوب القرآن وعجيب نظمه، ويقف عند آياته مفصلاً مبيناً وجوه الإعجاز وأسرار الروعة في التعبير بالقياس إلى كلام العرب»[٢].

ويظهر من خلال ما نقله المتقدمون، عن «نظم القرآن» أن الجاحظ يولي لعلمي البيان والمعاني أهمية خاصة، حتى إنه رأى أن علم تفسير القرآن يتوقف على الإلمام بهذين العلمين. قال الزمخشري ت: ٥٣٨هـ: «... ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح... علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم ـ كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن ـ فالفقيه

---

(١) ومن المصادر التي اهتمت بالبيان القرآني كتاب «نقد الشعر» المنسوب لقدامة بن جعفر تـ: ٣٣٧هـ ونسبه د. محمد عبد المنعم خفاجي لإسحاق بن وهب الكاتب، معاصر قدامة.

ـ أنظر: نقد الشعر لقدامة تحقيق خفاجي، المقدمة ص: ٥ ـ ٦، طبعة دار الكتب العلمية، وذكر السيوطي في الإتقان ج: ٢، ص: ٣٦ إن الإمام عز الدين بن عبد السلام تـ: ٦٦٠هـ ألف في مجاز القرآن، وإنه هو نفسه جمع فيه كتاب «مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن».

(٢) د. محمد سلام زغلول، «أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري» ص: ٧٧ ـ ٧٨، الطبعة الثانية ١٩٦١ دار المعارف القاهرة.

وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بزَّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه؛ لا يتصدى منهم أحد السلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان...»[(١)].

والجاحظ حين عرض للبيان القرآني في كتابه لم يتجه إلى استيفاء الكلام عن الصور البيانية، بل اقتصر على تتبع المجاز والتشبيه في جانب من آيات القرآن بما يكفي للوصول إلى الغرض الذي لأجله ألف الكتاب[(٢)].

(١) أنظر النص في: الزمخشري، «الكشاف» ج: ١، ص: ١٥ ـ ١٦ طبعة دار العالمية بيروت، وأيضاً أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط ج: ١، ص: ١١١، طبعة دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٣هـ.

(٢) أنظر: «أثر القرآن في تطور النقد...» ص: ٧٨؛ الصغير، «المبادىء العامة للتفسير» ص: ١٠٣. ومن النكات التي تضمنها «البيان والتبيين» للجاحظ ما أورده في الجزء ١ ص: ١٥٣ طبعة لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ سورة الواقعة الآية: ٥٦، قال الجاحظ: «والعذاب لا يكون نزلا، لكن لما قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم سمي باسمه، وقال الله عز وجل: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ سورة مريم، الآية: ٦٢. وليس في الجنة بكرة ولا عشي، ولكن على مقدار البكر والعشيات؛ وعلى هذا قول الله عز وجل: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ فِى ٱلنَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ﴾ سورة غافر، الآية: ٤٩. والخزنة: الحفظة. وجهنم لا يضيع منها شيء فيحفظ.. لكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به».

وقد تضمن كتاب «الحيوان» للجاحظ بعضا من هذه النكات، ففي ج: ٥، ص ٢٣ طبعة القاهرة ١٣٦٤هـ بتحقيق عبد السلام هارون، قال الجاحظ: «الحيوان» باب آخر في المجاز والتشبيه بالأكل، وهو قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا...﴾ سورة النساء، الآية: ١٠. وقوله تعالى عز اسمه: ﴿أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ سورة المائدة، الآية: ٤٢. وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة. ولبسوا الحلل وركبوا الدواب ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل. وقد قال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ وهذا مجاز آخر».

ب ـ البيان القرآني عند ابن قتيبة:

من أهم المصنفات التي تناولت البيان القرآني كتاب «مشكل القرآن» الذي ألفه ابن قتيبة لإظهار عجيب نظم كتاب الله وبديع كلامه، خاصة وقد كان أسلوب القرآن موضوعاً للمجادلات في عصر المصنف، وحاول بعض المنتسبين إلى الاعتزال تأويل الإعجاز القرآني بما يتنافى مع الوجه الحقيقي الذي عرف له.

لقد كان الاشتغال بأسلوب القرآن ـ فهماً ودراسة ـ دافعاً إلى ظهور مختلف المجادلات الكلامية في عصر ابن قتيبة، وقد أدت حدة الجدل إلى تأليف كتاب «نظم القرآن» ثم «تأويل مشكل القرآن»، فكان الكتاب الأول الذي ألفه الجاحظ يتبنى آراء متأخري المعتزلة، وكان كتاب ابن قتيبة ينطلق من موقف جمهور أهل السنّة.

وبالرجوع إلى «تأويل مشكل القرآن» نجد المؤلف يدرس البيان القرآني دراسة أسلوبية تنبني على اتساع دائرة المجاز في اللغة العربية وفي القرآن الذي نزل بهذا اللسان[(١)].

وكان لمسلك ابن قتيبة في دراسة مجاز القرآن أثر في تطور التفسير البياني والبلاغة بشكل أعم،[(٢)] «فالمجازات»، عند المصنف «معناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح، والكناية

(١) انظر: ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، ص: ١٢، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ، المكتبة العالمية بالمدينة المنورة بتحقيق السيد أحمد صقر.

(٢) محمد عبد الغني حسن، مقدمة تحقيقه لكتاب «تلخيص البيان في مجازات القرآن» للشريف الرضي ص: ١٧، الطبعة الأولى ١٣٧٤هـ نشر البابي الحلبي القاهرة.

والإيضاح. . .»؛[١] وقد خصص المصنف في كتابه فصولاً لمختلف وجوه المجاز التي ذكر.

ففي باب «القول في المجاز» نجد ابن قتيبة يحتج لوقوع المجاز في القرآن، ويورد العديد من الآيات يفسرها تفسيراً مجازياً يبعدها عن الاصطدام بالحقيقة، موضحاً أن كثيراً من الناس أخطأوا في تأويل القرآن، وتشعبت بهم السبل من جهة غلطهم في فهم المجاز[٢].

كما خصص ابن قتيبة أبواباً للاستعارة في القرآن[٣] والقلب[٤] والحذف والاختصار[٥] وتكرار الكلام والزيادة فيه[٦] والكناية والتعريض[٧] ويورد لكل ذلك الأمثلة الشاهدة من آي القرآن.

وقد جسد منهج ابن قتيبة وفهمه للبيان القرآني مرحلة جديدة لتطور الدراسة البلاغية للقرآن الكريم، فقد توسع في تأصيله للمجاز، وكان لآرائه فيه أثر في ظهور الكثير من المصطلحات البلاغية، كما أثرت جهوده في خدمة التفسير البياني على تراث الذين خلفوا من بعده، كالشريف الرضي والجرجاني وغيرهما.

(١) ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن» ص: ٢٠، وقارن معنى المجاز عند المصنف بمعناه عند أبي عبيدة تـ: ٢١١هـ حيث يدل المصطلح على معنى اللفظ في البيان العربي. . .

(٢) ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن» ص: ١٠٣، ومما يحتج به المصنف على المجاز قوله: «. . . ولو قلنا للمنكر لقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾، سورة الكهف، الآية: ٧٧. كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جداراً، ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جداراً يهم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأيا ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ» «تأويل مشكل القرآن» ص: ١٣٣.

(٣) ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن» ص: ١٣٥.

(٤) المصدر السابق ص: ١٨٥.

(٥) نفسه ص: ٢١٠.

(٦) نفسه ص: ٢٣٢.

(٧) نفسه ص: ٢٥٦.

جـ ـ التفسير البياني للقرآن عند الشريف الرضي:

من المصنفات التي اشتهر بها الشريف الرضي كتاباه: «**تلخيص البيان في مجازات القرآن**» و«**المجازات النبوية**»﴾.

وكتاب «تلخيص البيان» هو أول كتاب ألف لغرض واحد، هو تتبع المجازات والاستعارات في كلام الله تعالى كله سورة سورة وآية آية[١] وقد درج الشريف الرضي في ذلك على ترتيب المصحف «فيستخرج من كل سورة الآيات التي فيها مجاز بياني، ويكشف عما فيها من وجوه المجاز والاستعارة والبيان، وقد تكون السورة مثلاً مائتين أو أكثر من الآيات، فلا يخلص منها على المجاز إلا بضع عشرات من الآيات، أما بقية الآيات التي ليس فيها مجاز، فلم يتعرض الشريف الرضي لها، ولكنه يسقطها من سمط السورة، وقد يحدث أن تكون سورة قرآنية قد خلت من المجاز جملة، فيشير المصنف إلى ذلك. . .»[٢].

ومنهج الشريف الرضي في «مجازات القرآن» أن يورد الآية التي تتضمن الصورة البيانية معقباً بقوله: «وهذه استعارة» ثم يعمد إلى تفسير الآية بيانياً، مبيناً المراد بها محتجاً ـ أحياناً ـ بالشعر وبما جرت عليه عادة العرب في لغتهم.

على أنه تنبغي الإشارة إلى أن الشريف الرضي لا يتعرض في كلامه لبيان أنواع الاستعارة وأنواع المجاز، وقد يلتمس له العذر لأن تلك المصطلحات البلاغية لم تكن وضعت أو عرفت في عصره[٣].

ومن النكات التي عرض لها المصنف في كتابه ما أورده عند قوله تعالى: ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ

(١) مقدمة تحقيق «تلخيص البيان في مجازات القرآن» ص: ٣٠.

(٢) نفس المرجع ص: ٣٧.

(٣) أنظر «مقدمة محمد عبد الغني لتلخيص البيان ص: ٥٧، وأيضاً مقدمة محمود مصطفى لكتاب «المجازات النبوية» للشريف الرضي ص. . . الطبعة الثانية، مؤسسة البابي الحلبي، القاهرة.

تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾[١] قال الرضي: «وهذه استعارة. لأن الظلم ههنا ليس على أصله في اللغة ولا على عرفه في الشريعة، لأنه في اللغة اسم لوضع الشيء في غير موضعه، وفي الشريعة اسم للضرر المفعول، لا على وجه الاستحقاق، ولا فيه استجلاب نفع ولا دفع ضرر. والمراد بقوله تعالى ههنا ﴿وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا﴾ أي لم تمنع منه شيئاً، وإنما حسن أن يعبر عن هذا المعنى باسم الظلم من حيث كان ثمر تلك الجنة التي هي البستان كالمستحق لمالكها. . .»[٢].

وكتاب «تلخيص البيان» في مجمله هو تفسير لمجازات القرآن، وكشف لمختلف الصور البيانية التي تضمنتها الآيات، وقل أن يهتم فيه صاحبه بالآثار ومسائل الأحكام.

د ـ التفسير البياني للقرآن عند الشريف المرتضى:

درج الشريف المرتضى على منوال أخيه، فاهتم بالبيان القرآني وبيان الآثار النبوية، لكنه خلافاً للشريف الرضي جمع ذلك كله في كتاب واحد سماه «**غرر الفوائد ودرر القلائد**» والمشهور في كتب الفهارس «بأمالي المرتضى».

وكتاب «**غرر الفوائد**» كتاب تفسير وحديث.

ثم إن «**غرر الفوائد**» مجموعة من الأحاديث أملاها الشريف المرتضى في فترات زمنية متباعدة وفي مجال مختلفة، المصحف، وقد استفاد الشريف المرتضى مما حفظه من عيون الشعر في تأويل الآيات.

وقد لخص الشريف المرتضى منهجه في التفسير البياني للقرآن ضمن رسائله إلى أحد وزراء البويهيين[٣] فقال:

(١) سورة الكهف، الآية: ٣٣.

(٢) الشريف الرضي، «تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص: ٢١٤.

(٣) الشريف المرتضى، «غرر الفوائد ودرر القلائد» ج: ٢، ص ٣٠٠ ضمن «تكملة الأمالي» الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ دار الكتاب العربي، بيروت بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

«. . . وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة، والأدلة لا يجوز فيها مجاز ولا ما يخالف الحقيقة، وهي القاضية على الكلام والتي يجب بناؤه عليها، والفروع أبداً تبنى على الأصول، فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول، وجب صرفه عن ظاهره ـ إن كان له ظاهر ـ وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها. . .»[١].

ومن نماذج التفسير البياني عند الشريف المرتضى قوله: «اعلم أن من عادة العرب الإيجاز والاختصار والحذف طلباً لتقصير الكلام وإطراح فضوله، والاستغناء بقليله عن كثيره، ويعدون ذلك فصاحة وبلاغة، وفي القرآن من هذه الحذوف والاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى منازله. . . فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[٢] ولم يأت لـ (لو) جواب في صريح الكتاب، وإنما أراد: لو أن قرآنا سيرت به الجبال لكان هذا. . .»[٣].

هـ ـ البيان القرآني عند ابن أبي الأصبع المصري:

صنف ابن أبي الأصبع المصري (ت: ٦٥٤هـ) في

وبخصوص علاقة الشريف المرتضى بالبويهيين، فقد كان والد المرتضى أبو أحمد الحسين من ذوي المكانة عند بني بويه، وكان هؤلاء أهل تشيع، فلما آل إليهم الأمر في دولة الخلافة العباسية، واستولوا على بغداد ابتداء من عام ٣٢١هـ عملوا على تقريب من كان على نحلتهم؛ وانظر بخصوص دولة بني بويه: ابن كثير، «البداية والنهاية» ج: ١١، ص: ١٧٣ وما بعدها، طبعة دار الفكر بيروت ١٣٩٨هـ.

(١) الشريف المرتضي، «غرر الفوائد ودرر القلائد» ج: ٢، ص: ٣٠٠.

(٢) سورة الرعد ـ الآية: ٣١.

(٣) المرتضى، «غرر الفوائد» ج: ٢، ص ٣٠٩؛ وهو بهذا التفسير يؤيد ما قرره المعتزلة.

بلاغة القرآن كتابه الأول الموسوم **«بتحرير التحرير»**، ثم وضع بعده **«بديع القرآن»**، استدرك فيه ما فاته في الكتاب الأول من ألوان البديع التي تضمنها كتاب الله[١].

وحين أطلق المصنف «بديع القرآن» على كتابه الثاني لم يكن مقصوده أن يقتصر على أحد علوم البلاغة الذي هو «علم البديع»، فيتوقف عند البحث في محسنات الكلام، لفظية ومعنوية، من خلال آي القرآن. . . ، بل إن المصنف أطلق مصطلح «بديع القرآن» إطلاقاً شاملاً يتناول ما في القرآن الكريم من شواهد المعاني والبيان والبديع مختلطة، فهو كتاب في بلاغة القرآن وليس في بديعه فحسب[٢].

ومعتمد المصنف في بحثه في «بديع القرآن» اعتبار كتاب الله جمع بين بلاغة الألفاظ وبلاغة الأسلوب، وبلاغة التركيب؛ فجمع المصنف مختلف ما يعتبر من بليغ الكلام في اللغة العربية ورتبه على أبواب، كقوله «باب التجنيس»[٣] و«باب الطباق»[٤] و«باب التورية»[٥]، و«باب الإدماج»[١]، ثم مثل لكل باب بما يناسبه من الآيات. مع تخريج الآيات على الوجوه البلاغية والأنواع البديعية، مبيناً في دراسته لكل باب سلامة نظم القرآن، وسلاسة أسلوبه، وبلاغة معانيه، وفصاحة ألفاظه[٢]، وعدد أبواب الكتاب مائة وتسعة.

هذا وقد بلغ من اهتمام ابن أبي الأصبع بالبلاغة القرآنية وتشربه للبيان القرآني أن نظم القصائد في وصف أسلوب القرآن ونظمه[٣]، ومن النماذج البليغة لتفسيره البياني ما أورده ضمن **«باب الإبداع»** من كتابه[٤].

قال ابن أبي الأصبع: «وما رأيت ولا رويت في الكلام المنثور والشعر الموزون كآية من كتاب الله تعالى استخرجت منها واحداً وعشرين وجهاً من

(١) ابن أبي الأصبع المصري، «بديع القرآن» ص: ١٥، الطبعة الأولى ١٣٧٧هـ مكتبة نهضة مصر القاهرة، بتحقيق حنفي محمد شرف.

(٢) مقدمة تحقيق «بديع القرآن» لحنفي شرف ص: ٣٣.

(٣) ابن أبي الأصبع المصري، بديع القرآن ص: ٢٧، والتجنيس أو الجناس، حده في الاصطلاح: تشابه الكلمتين في اللفظ، واختلافهما في المعنى، ومنه قوله تعالى في سورة الشورى الآية: ٤٠ ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا﴾، وانظر فروعه عند المصنف في المصدر السابق.

(٤) ابن أبي الأصبع، بديع القرآن ص: ٣١، والطباق هو الجمع بين معنيين متضادين في الجملة كما في قوله تعالى في الآية ١٦ من سورة البقرة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ﴾.

(٥) وهي أن تكون الكلمة تحتمل معنيين، ويستعمل المتكلم أحد احتماليها ويهمل الآخر، ومراده ما أهمله لا ما استعمله، ومنها قوله تعالى في سورة يوسف آية: ٩٥ ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلۡقَدِيمِ﴾ فالضلال في الآية يحتمل الحب وضد الهدى واستعمله أولاد يعقوب ضد الهدى فوروا به عن الحب، ليعلم أن المراد ما أهملوا، لا ما استعملوا. أنظر «بديع القرآن» ص: ١٠٢.

(١) الإدماج: أن يدمج المتكلم أما غرضا في غرض أو بديعاً في بديع، بحيث لا يظهر في الكلام إلا أحد الغرضين أو أحد البديعين، والآخر مدمج في الغرض الذي هو موجود في الكلام، ومن ذلك قوله تعالى في سورة القصص الآية: ٧٠ ﴿لَهُ ٱلۡحَمۡدُ فِي ٱلۡأُولَىٰ وَٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾ لأن انفراده بالحمد في الآخرة مبالغة في وصف ذاته بالانفراد بالحمد. . . بديع القرآن، ص ١٧٢.

(٢) أنظر «بديع القرآن»، مقدمة المحقق ص: ٥٦.

(٣) وأروع ما وصف به المصنف القرآن وبلاغته قوله في «صحاح المدائح».

وآيته العظمى بلاغة ما به ... أتى من كتاب فضله ليس يجحد
تفرد في عصر البيان بيانه ... بأسلوبه إذ نظمه متفرد
وفي نظمه بعد الغرابة معجز ... محاسنه لم تنحصر فتحدد
هدى الناس منه للبديع بديعه ... فصاغوا حلي القول منه وقلدوا

(٤) الإبداع: هو أن تكون كل لفظة من لفظ الكلام على انفرادها متضمنة بديعا أو بديعين بحسب قوة الكلام وما يعطيه معناه، بحيث يأتي في البيت الواحد والجملة الواحدة عدة ضروب من البديع، ولا يخلو لفظة منه من بديع فمازاد عليه، أنظر بديع القرآن ص: ٣٤٠.

البديع، وعددها سبع عشرة لفظة، وهي قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(١) (٢).

(١) سورة هود، الآية: ٤٤.

(٢) قال ابن أبي الأصبع: «وتفصيل ما جاء فيها من البديع: **المناسبة** التامة في ابلعي، وأقلعي، **والمطابقة اللفظية** في ذكر السماء والأرض، **الاستعارة** في قوله ابلعي، وأقلعي للأرض والسماء، **والمجاز** في قوله «ياسماء»، فإن الحقيقة: ويامطر السماء أقلعي، **والإشارة** في قوله: ﴿وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ﴾، فإنه سبحانه وتعالى عبر بهاتين اللفظتين عن معان كثيرة، لأن الماء لا يغيض حتى يقلع مطر السماء وتبلع الأرض ما يخرج من عيون الماء، فينقص الحاصل على وجه الأرض من الماء؛ **والإرداف** في قوله: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾، فإنه عبر عن استقرار السفينة على هذا المكان وجلوسها جلوساً متمكناً لا زيغ فيه ولا ميل، لطمأنينة أهل السفينة بلفظ قريب من لفظ الحقيقة؛ **والتمثيل في قوله**: ﴿وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ **فإنه عبر بذلك** عن هلاك الهالكين ونجاة الناجين بلفظ فيه بعد ما من لفظ الحقيقة بالنسبة إلى لفظ الإرداف، **والتعليل** لأن غيض الماء علة الاستواء، **وصحة التقسيم** حين استوعب سبحانه أقسام أحوال الماء حالة نقصه، إذ ليس إلا احتباس ماء السماء، واحتقان الماء الذي ينبع من الأرض، وغيض الماء الحاصل على ظهر الأرض؛ **والاحتراس في قوله**: ﴿وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ محترساً من توهم من يتوهم أن الهلاك ربما عم من لا يستحق الهلاك، فجاء سبحانه بالدعاء على الهالكين ليعلم أنهم مستحقو الهلاك، فإن عدله منع أن يدعو على غير مستحق للدعاء عليه؛ **والانفصال** فإن لقائل أن يقول: إن لفظة «القوم» مستغنى عنها، فإنه لو قيل ﴿**قيل بعدا للظالمين**﴾ لتم الكلام، والانفصال عن ذلك أن يقال: لما سبق في صدر الكلام قبل الآية قوله تعالى: ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيۡهِ مَلَأٞ مِّن قَوۡمِهِۦ سَخِرُواْ مِنۡهُۚ﴾ هود، الآية: ٣٧ ـ ٣٨.

وقال سبحانه قبل ذلك مخاطباً لنوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ﴿وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ﴾، فاقتضت البلاغة أن يؤتى بلفظة القوم التي آلة التعريف فيها للعهد، ليتبين أنهم القوم الذين تقدم ذكرهم في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيۡهِ مَلَأٞ مِّن قَوۡمِهِۦ﴾ ووصفهم بالظلم، وأخبر بسابق علمه أنهم هالكون بقوله: ﴿وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ﴾ فحصل الانفصال عن الإشكال، وعلم أن لفظة «القوم» ليست فضلة في الكلام؛ **والمساواة** لأن لفظ الآية لا يزيد على معناه ولا ينقص عنه. **وحسن النسق** في عطف القضايا بعضها على بعض بأحسن ترتيب حسبما وقعت أولاً فأولاً. فإنه سبحانه أمر الأرض بالابتلاع، ثم عطف على ذلك أمر السماء بالإقلاع، ثم عطف غيض الماء على ذلك، ثم عطف على ذلك **قضاء الأمر** بهلاك الهالكين ونجاة الناجين، ثم عطف على ذلك استواء السفينة على الجودي، **ثم عطف على ذلك الدعاء على الهالكين**، فجاء عطف هذه الجمل على ترتيب وقوعها في الوجود.

وائتلاف اللفظ مع المعنى لكون كل لفظة لا يصلح في موضعها غيرها.

والإيجاز لأنه سبحانه اقتص القصة بلفظها مستوعبة، بحيث لم يُخلَّ منها بشيء في أخصر عبارة، بألفاظ غير مطولة.

والتسهيم لأن أول الآية إلى قوله تعالى: ﴿**أقلعي**﴾ **يقتضي** آخرها؛ **والتهذيب** لأن مفردات الألفاظ موصوفة بصفات الحسن، كل لفظة سهلة مخارج الحروف، عليها رونق الفصاحة، مع الخلو من البشاعة، والتركيب سليم من التعقيد وأسبابه.

وحسن البيان من جهة أن السامع لا يتوقف في فهم معنى الكلام ولا يشكل عليه شيء منه.

والتمكين لأن الفاصل مستقرة في قرارها، مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة.

والانسجام وهو تحدر الكلام بسهولة وعذوبة سبك، مع جزالة لفظ... وما في مجموعة الآية من **الإبداع** وهو الذي سمي به هذا الباب، إذ في كل لفظة بديع وبديعان...» ابن أبي الأصبع، «بديع القرآن»، ص: ٣٤٠ ـ ٣٤٣.

* **المنحى الثاني: المصنفات في الإعجاز القرآني**:

إلى جانب المؤلفات المهتمة ببلاغة القرآن ـ التي تقدم الكلام عنها ـ وجد من علماء البيان من اتجه إلى الاقتصار على قضية الإعجاز فحسب، حيث ظهرت مختلف المصنفات المجردة لهذا العلم؛ ولعل أهم وأشهر كتب الإعجاز القرآني:

ـ **«النكت في إعجاز القرآن»** لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (تـ: ٣٨٤هـ)، وكان معتزليا.

ـ **«بيان إعجاز القرآن»** لأبي سليمان حمد الخطابي (تـ: ٣٨٨هـ)، وكان من أئمة الحديث(١).

(١) نشرت هذه الرسالة وسابقتها والشافية للجرجاني من قبل دار المعارف بالقاهرة ضمن سلسلة «ذخائر العرب».

ـ «**إعجاز القرآن**» لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (تـ: ٤٠٣هـ)، وكان إمام أهل السنّة في زمنه.

ـ الجزء السادس عشر من «**المغني في أبواب العدل والتوحيد**» للقاضي عبد الجبار الهمذاني (تـ: ٤١٥هـ)، وكان من رؤوس المعتزلة[١].

ـ «**الرسالة الشافية**» لأبي بكر عبد القاهر الجرجاني (تـ: ٤٧١هـ)، وكان من أهل السنّة[٢].

ـ «**نهاية الإيجاز**» لأبي عبد الله محمد فخر الدين الرازي (تـ: ٦٠٦هـ)، وكان سنّياً...[٣].

هذا وقد اعتنى المصنفون في الإعجاز القرآني بالبحث في الوجه الذي كان القرآن من جهته معجزاً. ونقض سائر الوجوه الأخرى، ودرج كل واحد من هؤلاء المصنفين على الاستدلال لرأيه بما يناسب.

تبعاً لذلك، فإن غاية مصنفات الإعجاز واحدة، ومباحثها جميعاً تدور على الاحتجاج لوقوع الإعجاز في كتاب الله مع بيان الوجه المطرد للإعجاز...

على أن مختلف المباحث التي تضمنتها هذه المصنفات هي في حقيقتها مباحث في التفسير البياني للقرآن... فحين نرجع إلى «**النكت في إعجاز القرآن**» للرماني نجد المؤلف يقسم رسالته إلى أبواب متعددة، كقوله «باب التشبيه»،[٤] «باب الإستعارة»[٥]، «باب التلاؤم»[١]، «باب التجانس»[٢]، وفي كل باب يمد إلى التمثيل بالآيات وإبراز مختلف وجود بلاغة المعنى، وقد يستشهد لتفسيره البياني بعيون الشعر.

أما «**إعجاز القرآن**» للباقلاني فقد جمع فيه مصنفه من وجوه البيان القرآني ما لم يتيسر لمن سبقه، ويمكننا أن نعتبر إعجاز الباقلاني مؤلفاً في **البيان المقارن**»، حيث دارت أبوابه على مقارنة «**البيان القرآني**» الرباني ببيان الشعر؛ ويظهر أن الباقلاني، رحمه الله وجد من أهل الأهواء والمذاهب في عصره من سوى بين فصاحة القرآن وبديع نظمه وبين الشعر. قال في مقدمته[٣].

وذكر لي عن بعض جهالهم أنه جعل يعدله ببعض الأشعار، ويوازن بينه وبين غيره من الكلام، ولا يرضى بذلك حتى يفضله عليه»[٤].

فصنف الباقلاني الإعجاز الذي تتبع فيه سائر ما اعتبر من بليغ الكلام، وتحت كل نوع من أنواع البلاغة يمثل بعدد من آيات القرآن، ويورد بعض أحاديث النبي ﷺ وما أثر عن السلف، ونصوصاً من الشعر والنثر، مبرزاً النكات البلاغية، مقارناً بين بلاغة القرآن وبين الشعر والنثر، ليخلص في النهاية إلى بيان سمو البلاغة القرآنية[٥].

(١) أنظر بخصوص القاضي عبد الجبار: د. عبد الفتاح لاشين، «بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار».

(٢) للجرجاني أيضاً: «**دلائل الإعجاز**» و«أسرار البلاغة» في ذات الموضوع.

(٣) ومنذ الرازي ابتدأت مرحلة الاختصار والتلخيص لتراث المتقدمين إلا ما كان من يحيى بن حمزة العلوي اليمني، خاصة كلامه في موضوع الاعجاز ضمن الجزء الثالث من كتاب «الطراز».

(٤) الرماني: «النكت في إعجاز القرآن»، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة ذخائر العرب ص: ٧٤.

(٥) المصدر السابق ص: ٧٩.

(١) المصدر السابق ص: ٨٧.

(٢) المصدر السابق ص: ٩١.

(٣) ولعل الباقلاني واجه طائفة من متأخرة القائلين بالصرفة من منتحلي الاعتزال.

(٤) الباقلاني «**إعجاز القرآن**» ص: ٥ من مقدمة المصنف الطبعة الثالثة دار المعارف القاهرة بتحقيق السيد أحمد صقر.

(٥) أنظر على سبيل المثال «فصل في ذكر البديع من القرآن ضمن إعجاز القرآن ص: ٦٦ وما بعدها.
هذا وقد ختم الباقلاني مصنفه بتقرير سمو البلاغة القرآنية، مبينا أن منظوم كلام البشر ومنثوره تتداوله النقائص؛ قال في «إعجاز القرآن» ص: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.
من توهم أن الشعر يلحظ شاوه بان ضلاله، ووضح جهله، إذ الشعر سمت قد تناولته الألسن، وتداولته القلوب، وانثالت عليه الهواجس، وضرب الشيطان فيه بسهمه، وأخذ منه بحظه، وما دونه من كلامهم فهو أدنى محلا،

وفي احتجاج الباقلاني لإعجاز البلاغة القرآنية كان يلجأ إلى إبراز مختلف ما تضمنته الآيات من وجوه البيان المتصلة باختيار الألفاظ أو ترتيبها، أو المعاني التي تفيدها، ثم ارتباط الآي بعضها ببعض...

من أمثلة ذلك ما أورده الباقلاني عند قوله تعالى: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1].

قال: «انظر إلى هذه الكلمات الأربع التي ألف بينها، واحتج بها على ظهور قدرته، ونفاذ أمره، أليس كل كلمة منها في نفسها غرة؟ وبمنفردها درة؟

وهو ـ مع ذلك ـ يبين أنه يصدر عن علو الأمر، ونفاذ القهر، ويتجلى في بهجة القدرة، ويتحلى بخالصة العزة، ويجمع السلاسة إلى الرصانة، والسلامة إلى المتانة، والرونق الصافي، والبهاء الضافي.

ولست أقول: إنه شمل الإطباق المليح، والإيجاز اللطيف، والتعديل والتمثيل، والتقريب والتشكيل ـ وإن كان قد جمع ذلك وأكثر منه ـ لأن العجيب ما بين انفراد كل كلمة بنفسها، حتى تصلح أن تكون عين رسالة أو خطبة، أو وجه قصيدة أو فقرة، فإذا ألفت ازدادت به حسناً وإحساناً، وزادته ـ إذا تأملت ـ معرفة وإيماناً»[2].

وكلام الباقلاني في بيانه لإعجاز بلاغة الآية جاء موجزاً مختصراً، ولو أراد بسط أوجه هذا الإعجاز لاحتاج إلى كتاب مستقل.

*** المنحى الثالث: المصنفات في التفسير البياني:**

كانت التفاسير البيانية التي تتبعت جميع آي القرآن محدودة العدد، مقارنة بغيرها، والملاحظ أن المصنفات التي خلفها المتقدمون في هذا الاتجاه سلكت نهجين اثنين: فبعضها اهتم بالألفاظ والمعاني، وبعضها الآخر عُني بالبحث في أوجه التناسب بين الآي والسور في القرآن.

ومن النوع الأول:

ـ «**التفسير الكبير**» أو «**تفسير القرآن المجيد**» لعلي ابن عيسى الرماني (تـ: ٣٨٤هـ).

ـ «**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقويل في وجوه التأويل**» لمحمود الزمخشري (تـ: ٥٣٨هـ).

ومن النوع الثاني:

ـ «**نظم الدرر في تناسب الآي والسوَر**» لبرهان الدين إبراهيم البقاعي (تـ: ٨٨٥هـ).

أ ـ المصنفات التي اهتمت بالألفاظ وصياغتها والمعاني وتركيبها:

الاهتمام بألفاظ القرآن وصياغتها والبحث في معاني التراكيب كان هو ديدن المفسرين جميعاً، ذلك أن الغاية من التفسير باعتباره علماً متصلاً بالقرآن هي البحث في ألفاظ كتاب الله وجمله ودلالاتها، ولهذه الغاية صنفت التفاسير، سواء كانت أثرية أو لغوية أو بيانية أو فقهية أو غير ذلك.

وقد وجد من المفسرين المتقدمين من وجه عنايته للتوسع في مباحث الألفاظ والمعاني، واستفاد لأجل ذلك من علوم البلاغة، فأخرج للناس تفسيراً بيانياً.

ويعتبر علي بن عيسى الرماني أقدم من صنف تفسيراً بيانياً للقرآن كله ـ فيما نعلم[1] وقد أشارت إلى

وأقرب مأخذاً، وأسهل مطلباً... والقرآن كتاب دل على صدق متحمله، رسالة دلت على صحة قول المرسل بها، وبرهان شهد له برهان الأنبياء المتقدمين، وبينة على طريقة من سلف من الأولين. حيرهم فيه، إذا كان من جنس القول الذي زعموا أنهم أدركوا فيه النهاية وبلغوا فيه الغاية فعرفوا عجزهم...».

(١) سورة الأنعام ـ الآية: ٩٦.

(٢) الباقلاني، «إعجاز القرآن»، ص: ١٨٨.

(١) وهو من التراث الذي لازال مخطوطاً ـ فيما يظهر ـ وتذكر بعض الفهارس أنه يوجد قسم منه ضمن مخطوطات دار الكتب المصرية، مخطوط تيمور رقم ٢٠١ تفسير.

هذا الكتاب كتب التراجم والطبقات[١].

وقد كان «**تفسير القرآن المجيد**» أهم مصدر اعتمد عليه الزمخشري لإخراج «الكشاف». ومما تجدر الإشارة إليه أن جل الدراسات المعاصرة لا تشير إلى هذا المصدر، وقد قام د. عبد العال سالم مكرم في أطروحته عن «**القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية**» بالتنبيه إلى أثر تفسير الرماني في «**الكشاف**»، فعقد دراسة مقارنة بين التفسيرين استنتج منها تأكيد «أن الزمخشري سطا على هذا التفسير، ونسب الكثير منه إلى نفسه حيث لم يصرح بالمصدر الذي نقل عنه... وأن الزمخشري اطلع على هذا التفسير وأفاد منه، بل نقل منه نصوصاً بأسرها، وكان واجب الأمانة العلمية يقضي بأن يشير إلى ذلك في كتابه»[٢]. وقد كتب لكشاف الزمخشري أن يتناقله النساخ، ويشتهر بين الناس إلى يومنا، في حين ظل «**تفسير القرآن المجيد**» الذي هو الأصل مغموراً، حتى إن د. مكرم حين صادف إشارة ابن تغري بردى في «**النجوم الزاهرة**» إلى أثر تفسير الرماني في الكشاف لم يجد وقتئذ للمقارنة إلا مخطوطة.

ب ـ المصنفات التي عنيت بأوجه التناسب:

يبحث علم التناسب في وجه ارتباط الآي والسور، وقد اعتنى به بعض المفسرين من المتقدمين والمتأخرين[١]، وأفردته طائفة بالتأليف، أشهرهم:

ـ أبو جعفر أحمد بن الزبير الغرناطي في «**البرهان في ترتيب سور القرآن**»[٢].

ـ برهان الدين البقاعي في «**نظم الدرر في تناسب الآي والسور**».

ـ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي في «**تناسق الدرر في تناسب السور**».

على أنه تنبغي الإشارة إلى أن التأليف في هذا الموضوع اقتصر على تتبع المناسبات المعنوية فحسب، ولم يعن المؤلفون في هذا الفن بالبحث عن المناسبات اللفظية والصوتية بين الآي والسور، لإبراز وحدة البناء القرآنية، ولا شك أن الاهتمام بهذا الجانب هو أهم ما تتطلبه دراسة البلاغة القرآنية[٣].

*** حاضر الاتجاه البياني في التفسير:**

ظهرت خلال القرن الرابع عشر الهجري الكثير من الكتابات المهتمة بهذا الاتجاه، جلها كان عبارة عن محاولات جزئية اهتمت ببعض السور، لكن يبقى أن أهم تفسير بياني معاصر هو «**في ظلال القرآن**» لسيد قطب تـ: ١٣٨٦هـ.

هذا، وقد تنوعت إسهامات المعاصرين في التفسير البياني تبعاً للمنطلقات والأسس المنهجية التي نظر منها كل مفسر، ولدوافع التأليف في هذا اللون، وأخيراً اعتباراً للحصيلة العلمية لمختلف المفسرين المعاصرين.

---

(١) أنظر: السيوطي، «طبقات المفسرين» ص: ٦٨ ـ ٦٩ طبعة دار الكتب العلمية ١٤٠٣ هـ، الداودي، طبقات المفسرين ج: ١، ص: ٤٢٤، دار الكتب العلمية بيروت؛ ابن كثير، البداية والنهاية ج: ١١، ص: ٣١٤ طبعة دار الفكر بيروت ١٣٩٨هـ..

(٢) د. مكرم، «القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية»، ص: ٢٢٤ ـ ٢٢٥، وقد أورد المؤلف عدة أمثلة ـ مقارنة تبين ما ادعاه على الزمخشري من سطو.

كما أشار د. مصطفى الصاوي الجويني إلى أمثلة لما نقله الزمخشري من تفسير الرماني دون أن يعزو ذلك إلى مصدره. انظر: «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه»، ص: ٨٥ ـ ٨٩، الطبعة الثانية، دار المعارف القاهرة...

---

(١) أنظر الزركشي، «البرهان في علوم القرآن» ج: ١، ص ٣٥. الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٢) تم تحقيقه في رسالة جامعية لكن المخطوط الوحيد المعتمد مبتور الآخر، وقد طبعته وزارة الأوقاف بالرباط عام ١٤١٠هـ.

(٣) أنظر مقدمة د. أبو زيد لأطروحته عن «التناسب البياني في القرآن» ص: ٦.

وبالنظر إلى مختلف الإسهامات المتصلة بهذا الاتجاه خلال العصر الراهن، نجد بأن المفسرين البيانيين درجوا في منحيين اثنين.

الأول: **منحى التصوير الفني في القرآن الكريم**.

الثاني: **منحى التفسير البياني المجرد**(١).

منحى التصوير الفني في القرآن:

كان منهج القرآن في تقرير طائفة من تعاليم الإسلام يعتمد على التصوير الوجداني في ذهن المتلقي، فجاءت مختلف الآيات المكية مجسدة لمختلف قضايا العقيدة من إيمان وبعث وجزاء في مشاهد تصورية، كما تضمنت السور المدنية الكثير من الأمثال المصورة لعاقبة الطائعين وعاقبة العصاة...

وقد ظل التفسير البياني معتمد المفسرين قديماً وحديثاً في كشف معاني الآيات المتضمنة لمختلف المشاهد التصويرية، وراج هذا التفسير خلال العصر الراهن، مع بعض أعلام المفسرين البيانيين الذين وفقوا لشرح معاني القرآن في أسلوب فني يعتمد التصوير الحسي المتخيل(٢).

على أن هذا المنحى التفسيري حين يعرض للآيات من حيث مفرداتها وجملها وتركيبها، ومن حيث خصائصها البلاغية، يربط البيان القرآني بالإيمان والالتزام بالتكاليف.

والفرق بين الاتجاه البياني الذي يعتمد التصوير الفني والاتجاه الذي يقف عند التفسير البياني المجرد، أن المفسرين الذين درجوا في المنحى الأول يرون التفسير البياني وسيلة لتبليغ تعاليم الإسلام، ودعوة الناس إلى الالتزام، في حين أن المنحى الثاني يذهب دعاته إلى اعتبار التفسير البياني غاية ـ بحد ذاته ـ وليس وسيلة كما سيأتي.

وأشهر المعاصرين الذين اهتمو «**بالتصوير الفني في القرآن**»:

سيد قطب ـ أعدم ١٣٨٦هـ ـ فأصدر سنة ١٣٦٤هـ كتابه «**التصوير الفني في القرآن**»،(١) ثم ألف سنة ١٣٦٦هـ «**مشاهد القيامة في القرآن**، ثم ابتدأ في تأليف تفسيره المشهور «**في ظلال القرآن**» سنة ١٣٧٢هـ، وأكمله خلال فترة سجنه ١٣٧٤هـ ـ ١٣٨٤هـ.

هذا وقد حظيت مؤلفات سيد قطب برواج لم يظفر به غيرها، ولا يوجد تفسير توالت طبعاته حتى استعصت على الحصر سوى الظلال(٢).

وإذا كانت التفاسير المشهورة قد انفرد كل واحد منها بجانب إبداعي معين، فإن جانب الإبداع بالنسبة «للظلال» تجلى خاصة في تفسير آيات الأمثال والمشاهد في القرآن؛ وإذا كان القرآن يسوق الأمثال للناس، ويعرض عليهم مختلف مشاهد الحياة الدنيوية والأخروية في تصوير فني يقرب المعنى من المتلقي،

---

(١) تنوعت آراء الدارسين المعاصرين بخصوص تشعبات هذا الاتجاه، فالدكتور فهد الرومي في أطروحته عن «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» خصص بابا «للاتجاه الأدبي في التفسير»، ويشمل عنده منحيين، اصطلح على الأول «بالمنهج البياني» وعلى الثاني «بمنهج التذوق الأدبي».
أما د. محمد رجب البيومي في كتيب «التفسير القرآني» فقد خصص للموضوع مبحثين: الأول عن «التفسير البياني»، والثاني عن «التفسير الأدبي».

(٢) قال سيد قطب في «التصوير الفني في القرآن» ص: ٣٦، الطبعة الثامنة ١٤٠٤هـ دار الثقافة البيضاء: «التصوير هو الأداة المفضلة في اسلوب القرآن، فهو يعبر بالصورة المحسة المتخيلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس والمشهد المنظور وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية...».

(١) عرف سيد قطب المراد بالتصوير الفني بقوله «... هو جمال العرض وتنسق الأداء، وبراعة الإخراج» (التصوير الفني في القرآن) ص: ٢٥٥.

(٢) قال د. محمد رجب البيومي: «إن تفسير الظلال أرقى تفسير أدبي عرف إلى اليوم، وقد ساعد الحق على على انتشاره وذيوعه في جميع الدول الإسلامية عربيها وعجيمها...» التفسير القرآني، ص: ١٥٠، المؤسسة العربية للنشر القاهرة ١٩٨٨م.

لكن في جمل مختصرة بليغة، فقد كان سيد قطب يستفيد من التفسير البياني في بعده التصويري من أجل تجسيد المثل أو المشهد وإبراز الغرض الذي لأجله تعرض القرآن لذلك[١].

وقد ساعدت سيد قطب في هذا الجانب الإبداعي: اهتماماته الأدبية وإلمامه بعلم البيان؛ ثم تجربته الإيمانية التي خطها في «**المعالم**»؛ وأخيراً تأليف «**الظلال**» وسط المعاناة.

خاتمة:

كانت هذه الدراسة عرضاً تاريخياً للاتجاه البياني في التفسير منذ نشأته حتى المرحلة المعاصرة.

ومما تنبغي الإشارة إليه أن هذا العرض اهتم بأشهر المؤلفات في موضوع البيان القرآني، وبالتالي فهو ـ من جهة ـ لم يعرض لجميع المؤلفات، ومن جهة ثانية اقتصر على أشهر ما جرد للتفسير البياني.

عبد الرزاق هرماس

تفسير البرغاني

ويقال التفسير الوسيط ويقال مفتاح الجنان في حل رموز القرآن: تأليف الشيخ محمد صالح البرغاني القزويني الحائري المتوفى فجأة في الحرم الحسيني المطهر عند الرأس الشريف وهو في حال الدعاء والتضرع عصر يوم الجمعة ٢٧ جمادى الثانية سنة ١٢٧١ ودفن في الرواق الغربي من الروضة الحسينية جنب الشباك المحاذي للرأس الشريف.

تفسير روائي يقع في ثمانية مجلدات ضخمة بالعربية استقصى فيه الأحاديث المروية عن الأئمة الأطهار عليهم السلام وهو تلخيص لتفسيره الكبير باسم (بحر العرفان ومعدن الإيمان).

المجلد الأول يشتمل على ثلاث سور: الفاتحة إلى آل عمران طبع قسم من الجزء الأول بتحقيق وتقديم كاتب هذه السطور تحت عنوان تفسير البرغاني وتقديم كاتب هذه السطور تحت عنوان تفسير البرغاني سنة ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م في النجف الأشرف إلى آية ١٦٥ من سورة البقرة والباقي مخطوط جاهز للطبع.

المجلد الثاني يشتمل على تفسير أربع سور من النساء إلى سورة الأعراف.

المجلد الثالث يشتمل على تفسير تسع سور من سورة الأنفال إلى سورة النمل.

المجلد الرابع يشتمل على تفسير تسع سور ابتدأه بتفسير سورة بني إسرائيل إلى سورة الفرقان.

المجلد الخامس يشتمل على تفسير سورة الشعراء وانتهى إلى تفسير سورة فاطر.

المجلد السادس يشتمل على إحدى عشرة سورة ابتدأه بتفسير سورة يس وانتهى إلى تفسير سورة الأحقاف.

المجلد السابع يشتمل على عشرين سورة ابتدأه بتفسير سورة محمد ﷺ وانتهى إلى تفسير سورة التحريم.

المجلد الثامن يشتمل على ثمان وأربعين سورة ابتدأه بتفسير سورة الملك إلى آخر القرآن.

وقد اهتم بهذا التفسير الفقهاء والمحدثون من بدء تأليفه، وشاعت له نسخ خطية، منها نسخة بخط المؤلف في قزوين من مخطوطات مكتبة كاتب هذه السطور وهو موجود في أكثر المكتبات الخاصة والعامة منها مكتبة ملك الأهلية بطهران والمكتبة المرعشية في قم ومكتبة جامعة طهران وأكثر مكتبات العراق وغيرها.

عبد الحسين الصالحي

تفسير سليماني
ويقال ترجمة سليماني

للشيخ علي رضا بن المولى الشيخ كمال الدين حسين الأردكاني الشيرازي. كان حياً سنة ١١٢٠

(١) أنظر مبحث «نماذج إنسانية» ضمن التصوير الفني في القرآن ص: ٢١٦.

هجرية من أكابر المفسرين وفحول العلماء في العصر الصفوي هو تفسير للقرآن الكريم فارسي أصدره باسم الشاه سليمان الصفوي المتوفى سنة ١١٠٥ هجرية وأسماه باسم السلطان تفسير سليماني ويقال ترجمة سليماني لأنه ترجم القرآن إلى الفارسية أيضاً مع تفسيره وصرح فيه تفسير منطبق على ظاهر القرآن واللغة ويشتمل على الحقائق المأثورة عن أصحابنا الإمامية والأحاديث المروية عن أهل البيت ﷺ وتفاسير المتقدمين والمتأخرين من أرباب الفضل والدراية. . .) أوله بعد البسملة (الحمد لله والمنة وله الشكر كه أزميامن فيوضات. . . صاحب دوران سايه يزدان شاسليمان الصفوي الموسوي الحسيني. . . اين ترجمه سليماني كه في الحقيقة تفسير لبيت منطبق. . .) لم يقف عليه شيخنا الأستاذ الإمام الطهراني ولم يرد اسمه في الذريعة كما لم أجد له ذكراً في الفهارس المطبوعة منه نسخة الأصل بخط المؤلف من مخطوطات مكتبة كاتب هذه السطور وللمؤلف ترجمة في مستدركات أعيان الشيعة المجلد الثالث صفحة ١٤٩ وله مؤلفات أخرى منها ديوان شعر.

عبد الحسين الصالحي

تفسير الآشتياني

للشيخ محمد مراد بن درويش علي بيگ الآشتياني القمي كان حياً في سنة ١١٢٧ هجرية.

من أكابر المفسرين الأعلام في العصر الصفوي.

تفسير القرآن الكريم فارسي نقل عن تفاسير القدماء أمثال تفسير القمي ومجمع البيان كما جمع الروايات عن الأئمة الأطهار ثم تطرق إلى اللغة والمعنى وفقه القرآن والتاريخ وغير ذلك.

أوله بعد البسملة (درأول هر سورة. . .).

وآخره (. . . الحمد والمنه كه اين بنده حقير ذليل. . . حرره العبد الضعيف ابن درويش علي بيگ آشتياني القمي محمد مراد عفي عنهما في عشرين شهر محرم الحرام سنة ١١٢٧ هجرية).

والنسخة بخط المؤلف من مخطوطات مكتبة كاتب هذه السطور ولم يرد اسمه في الذريعة، كما لم أجد له ذكراً في الفهارس المطبوعة.

عبد الحسين الصالحي.

تفسير خزائن جواهر القرآن

كتاب لعلي قلي خان بن الأمير قرچغاي خان التركماني المولود سنة ١٠٢٠ هجرية والذي كان حياً سنة ١٠٨٣هـ وهو من الفلاسفة الإلهيين والعرفاء الربانيين مؤلف مكثر محقق خبير جامع للعلوم والفنون الإسلامية. شرع في تأليف كتابه خزائن جواهر القرآن في رمضان سنة ١٠٨٣هـ كما صرح بذلك في مقدمته وقد فرغ من تأليف كتابه احياء الحكمة في سنة ١٠٧٦ وعمره ست وخمسون سنة فيظهر انه ولد سنة ١٠٢٠.

اخذ العلوم الإسلامية وفنون الأدب على افاضل علماء اصفهان وتخرج في الفلسفة والعرفان من مدرسة الاغا حسين الخوانساري، وملا شمسا الگيلاني واخذ الفقه والحديث من المجلسي الأول الشيخ محمد تقي المتوفى سنة ١٠٧٠ وكان من المقربين في البلاط الصفوي وهو أول من هاجر من هذا البيت الى قم مع فرمان من الملوك الصفويين بتعيينه سادناً للروضة، ومتولياً لموقوفاتها وحاكماً على قم وضواحيها وكان والده قرچغاي خان التركماني من امراء الشاه عباس الصفوي (جلوس ٩٩٦ ـ المتوفى ١٠٣٨) وحاكم خراسان، ومن اعلام هذه الأسرة العريقين في علم الفلسفة نجل المترجم له الشيخ مهدي قلي خان صاحب مدرسة مهدي قلى خان في قم المشهورة حتى اليوم باسمه وقد ترك علي قلي مؤلفات وتحقيقات الفلسفة والعرفان والتفسير نذكر اهمها: تفسير خزائن جواهر القرآن في أربعة مجلدات جاء في مقدمته له لما رأى تفسير آيات الأحكام للمقدس الاردبيلي وقصص الأنبياء للقطب الراوندي تضرع إلى الله بأن يوفقه لجمع جميع ما في القرآن الكريم من آيات التوحيد وآيات الإيمان وآيات الأحكام والقصص وآيات المواعظ

والحكم وآيات خلق السموات والأرض وآيات احوال البرزخ وآيات الحشر والنشر وآيات الجنة والنار وإيراد تفاسيرها المروية وتحقيق كلمات الروايات المفسرة جملة جملة فوفقه الله وشرع في التأليف في (رمضان سنة ١٠٨٣ (هجرية) وبدأ في المجلد الأول منه بآيات التوحيد وختم المجلد الرابع منه بآيات الجنة والنار ويحتوي كل مجلد على خزائن وفي كل خزينة عدة فصول. فأنهيت الخزائن في الكتاب إلى ثلاث وعشرين خزينة فيها ستون فصلاً وسبعة أبواب. ويعبر فيه عن السيد المير الداماد بسيد الحكماء المتأخرين، وعن صدر المتألهين الشيرازي بالفاضل العارف الشيرازي، وعن الفيض الكاشاني بالفقيه القاشاني والنسخة بخط المؤلف وقد وقفها ولده الشيخ مهدي قلي خان وقفا خاصاً لساكني مدرسته التي بناها في سنة ١١٢٣ في قم وتعرف حتى اليوم بمدرسة خان.

٢ـ كتاب فرقان الرأيين وبنيان الحكمتين: في الفرق بين حكمة القدماء مثل ارسطاطاليس وافلاطون والمتأخرين مثل الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا والمير باقر الداماد ذكر فيه اربعاً وعشرين مسألة مما اختلف فيه القدماء والمتأخرون وفي أواخره اختار الحدوث الدهري الذي اختاره السيد المير محمد باقر الداماد كما صرح به ارسطو ثم احال الى كتابه احياء الحكمة. ٣ ـ احياء حكمت: (إحياء الحكمة) مشتمل على كل مباحث المنطق وجميع فنون الحكمة المتعالية في اكثر من ثلاثين ألف بيت ٤ ـ كتاب شرح اثولوجيا: في تمهيدات في الحكمة خاصة، في خمسة عشر الف بيت ٥ ـ كتاب المنطق المشهور بمنطق علي قلي خان: فارسي في المنطق نسخه مخطوطة منها في مكتبة الروضة الرضوية في مشهد برقم ١١٢٠ مسجلة في المكتبة ٦ ـ زبور عارفين، فارسي في العرفان رتبه على مقدمة وثلاثة أبواب في حقيقة النفس والترغيب في العالم العقلي والتزهيد في العالم الحسي وتعليم مراتب السلوك ٧ ـ كتاب مزامير العاشقين في زبدة زبور العارفين: في العرفان معرب كتابه زبور العارفين وبراق العاشقين مع بعض الالحاقات والاضافات رتبه على مقدمة في حقيقة النفس وثلاثة أبواب: ١ ـ في التشويق إلى العالم الشريف العقلي الإلهي ٢ ـ في التزهيد بالعالم الحسي الطبيعي ٣ ـ في تعليم مراتب السلوك من أولها إلى آخرها الذي هو مقام الفناء، وفصول في الأوراد والمناجاة ودفع بعض الشبهات ومنه نسخة مخطوطة تحت رقم ٦٥٦٧ في مكتبة سپهسالار بطهران ٨ ـ كتاب التعليقات في الفلسفة ٩ ـ كتاب التمهيدات في الفلسفة ١٠ ـ كتاب التنقيحات ١١ ـ كتاب الإيمان الكامل في الحكمة المتعالية ١٢ ـ كتاب سبعة سماوية، فارسي في الحكمة المتعالية.

تفسير غريب القرآن لأبان بن تغلب

أبان بن تغلب: هو أبو سعيد بن رباح البكري الجريري الكندي الربعي الكوفي (تـ ١٤١/ ٧٥٨)، مفسر ومن مشاهير المحدثين. وردت كنيته في أغلب المصادر «أبو سعيد»، وفي بعضها «أبو سعد» أو ابن سعيد. ولقب بـ «الجريري» لأنه كان مولى بني جرير بن عبادة، كما لقب بالبكري نسبة إلى بكر بن وائل جد هذه الأسرة لا تتوفر معلومات عن مسقط رأسه وتاريخ ولادته، ويحتمل أنه لقب بالكوفي لأنه أمضى أكثر حياته في الكوفة وربما ولد فيها.

أدرك الأئمة علي بن الحسين ومحمد الباقر وجعفر الصادق عليهم السلام، ودرس وبلغ منزلة عظيمة في مدرسة الإمام الصادق. وعرف بكثرة روايته عنه وكان من وجوه القراء وله قراءة خاصة مشهورة. وكان فضلاً عن علمه بالقرآن والحديث يعدّ صاحب رأي في علوم الفقه والأدب واللغة والنحو. وذكر الطوسي أن الإمام الصادق عليه السلام اختاره مرة لمناظرة رجل طلب المناظرة. وقد برزت في عصر نقاشات فكرية وعقائدية كثيرة بشأن القضايا الدينية إثر انفتاح المسلمين على ثقافات الشعوب الأخرى وعلومها. وهبت فرق مختلفة للدفاع عن آرائها الفقهية والكلامية اعتماداً على أصولها

الفكرية، وكان أبان من الذين انبروا للذب عن التشيع ونشره استلهاماً من تعاليم أهل البيت. لهذا حظي لدى الأئمة عليهم السلام بمكانة مرموقة وأقبل عليه معاصروه لسماع حديثه والإنتفاع بآرائه الفقهية. وكان الإمام الصادق عليه السلام قد قال له: إجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فاني أحب أن يرى في شيعتي مثلك.

نسبت لأبان بعض الكتب التي لم يعثر عليها منها: ١ ـ معاني القرآن، ٢ ـ كتاب القراءات، ٣ ـ الفضائل، ٤ ـ كتاب صفين.

أما تفسير غريب القرآن فكان أول مصنف في نوعه وموضوعه وتميز بأهمية بالغة في اللغة والتفسير. وقد استدل المؤلف في بيان وشرح ألفاظ القرآن الغريبة بشواهد من الشعر سمعها من العرب. واستند لغويو ومفسرو القرن ٢/٨ الى هذا الكتاب وجاء عبد الرحمن بن محمد الأزدي الكوفي فألف كتاباً مستفيداً منه ومن كتب أخرى في هذا الموضوع ويشتمل على مااختلفوا فيه وما اتفقوا عليه.

تفسير الطوسي
ويقال تفسير النصيري

تأليف الشيخ محمد تقي بن الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد زمان النصيري الطوسي الذي كان حياً في سنة ١٠٨٣ هجرية من كبار علماء الحكمة والفلسفة ومتكلمي الشيعة في العصر الصفوي بأصفهان.

يقع هذا التفسير في مجلد ضخم بالعربية ويشتمل على ديباجة تليها مقدمة في عشرة فصول تبحث في كليات تفسير القرآن الكريم الفصل الأول منها في الوجوب والفصل التاسع في ترتيب القرآن وحفظه والفصل العاشر في ذكر حياة الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن ابتداءً من حياة آدم وانتهاءً بحياة خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله.

وقد شرع المؤلف بتفسير سورة الفاتحة وانتهى بتفسير سورة [قل أعوذ برب الناس]. ونهجه في التفسير هو أن يذكر الآيات القرآنية ثم يأخذ في التفسير، ويخوض في أبحاث كلامية أدبية لا يخلو تفسيره من المسائل العقلية في بعض الآيات التي يسمح له المجال ببيان البحث الفلسفي فيها.

وعندما ينقل عن شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي بعض القول، يقول: (قال جدنا... أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي...).

وعندنا نسخة من هذا التفسير كتب عن نسخة بخط المؤلف وقرئت على المؤلف، وصحح بعض ما فيها بخطه وهي من مخطوطات كاتب هذه السطور عبد الحسين الصالحي وهي مما لم يقف عليه شيخنا الأستاذ آغا بزرك الطهراني ولم يذكره في موسوعته الخالدة الذريعة إلى تصانيف الشيعة كما لم أجد له ذكراً في فهارس المكتبات العامة والخاصة.

ومما يجدر ذكره هنا أن المصنف من أحفاد شيخ الطائفة أبي جعفر محمد الطوسي المولود سنة ٣٨٥ هجرية والمتوفى سنة ٤٦٠ هجرية ومن أسباط الخواجه نصير الدين الطوسي المولود سنة ٥٩٧ هجرية والمتوفى سنة ٦٧٢ هجرية وشقيق الشيخ محمد رضا بن عبد الحسين النصيري الطوسي صاحب تفسير الأئمة لهداية الأمة الذي ينقل أيضاً عن شيخ الطائفة أبي جعفر محمد الطوسي بعض الأحاديث في أثناء تفسيره ويعبر عنه بقوله: «قال جدّنا الأمجد العالم المتعلم بعلوم الصادقين الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي» وكذلك للمؤلف مؤلفات أخرى منها (العقال في مكارم الخصال) (المبدأ والمعاد) مما هو محفوظ في مكتبة الروضة الرضوية في خراسان برقم ٨٧٠[1] والمؤلف من الأسر العلمية العريقة في أصفهان وكان والده الشيخ عبد الحسين من أعلام عصره وجده الشيخ محمد زمان من أكابر علماء الشيعة في أصفهان ومنهم الشيخ حسن بن محمد صالح النصيري الطوسي مؤلف (هداية

(١) أنظر فهرست الغنائي كتب خطى كتابخانه مركزي آستانة قدس رضوي ص ٤٩١ الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩ هجرية شمسية.

المسترشدين) وغيرهم من علمائنا المنسيين ولم أجد لهم ذكر في كتب التراجم ومعاجم الرجال ويأتي ذكرهم في مستدركات أعيان الشيعة إن شاء الله.

عبد الحسين الصالحي

تفسير كتاب المدخل في صناعة المنطق

هذه الرسالة منسوبة للفارابي، في حين تردد بعض المحققين في نسبتها له واعتقدوا أنها من إخوان الصفا.

النسخ الخطية:

المكتبة السليمانية (آيا صوفيا) رقمها ٥/ ٤٨٣٩.

المكتبة السليمانية رقم ٥/ ٤٨٥٤

مكتبة توبقابوسراي رقم ٢/ ٣٠٦٣.

ديتريشي طبع المتن العربي لهذه الرسالة في لايبزيك عام ١٨٨٣م.

ترجمة القرون الوسطى باللاتينية أعدّت وطبعت عام ١٨٩٧م.

تفليس

كانت قديماً قاعدة بلاد الكرج، وبعد سنة ٥٢٣ أقام الفرس فيها مرزباناً بعد إخضاعهم لحكام بلاد الكرج الشرقية، ثم تداولتها الأيدي حتى وصلها الإسلام سنة ٢٥هـ (٣٤٥م) حيث عقد حبيب بن مسلمة صلحاً مع المدينة بعد فتح أرمينية وبدأ الإسلام ينتشر فيها واعتورها ما كان يعتور البلاد الإسلامية من فتن وتغلب فريق على فريق حتى قيام الدولة الصفوية في إيران سنة ٩٠٧هـ (١٥٠١م) فأرسل الشاه إسماعيل الصفوي أول حملة على بلاد الكرج. وفي سنة ٩٢٩هـ (١٥٢٢ ـ ١٥٢٣م) استولى الصفويون على قلعة آغجة وسلمت لهم قلعة تفليس. وفي سنة ٩٤٧هـ (١٥٤٠م) استولى الشاه طهماسب على تفليس بعد أن كان قد أنفذ أربع حملات كبيرة على بلاد الكرج.

وفي سنة ١٥٧٨م توغل العثمانيون في بلاد الكرج واستولوا على تفليس ولكن لم تصف لهم الأمور وظلت الأحداث تتوالى. واستمر الحكم العثماني بين الهدوء والاضطراب بعد ذلك من سنة ١٥٩١ إلى سنة ١٦٠٣ حيث استعاد الشاه عباس الأول مدينة تفليس.

وبعد تضعضع الدولة الصفوية وغزو الأفغان لإيران وانتصارهم الحاسم في كون آباد بالقرب من أصفهان سنة ١٧٢٢م وقيام الاضطرابات في إيران اغتنم العثمانيون الفرصة وتقدموا سنة ١٧٢٣م إلى تفليس.

وفي ذلك الوقت تم توقيع المعاهدة الروسية الفارسية وبمقتضاها ألحقت الأقاليم التي على بحر الخزر بروسيا، كما أبرمت معاهدة بين الروس والترك سنة ١٧٢٤م وبمقتضاها احتفظت روسيا بداغستان والشريط الضيق من الأرض الساحلية، بينما استولت تركيا على بلاد ما وراء القوقاز بأسره حتى شماخي بما في ذلك بلاد الكرج. ولكن قيام نادرشاه في إيران واستعادته لقوة إيران بدل الأمور فعاود غزو ما وراء القوقاز واستطاع الوصول إلى تفليس. ولم تستقر الأمور بعد وفاة نادرشاه وحكم الأسرة الزندية. وفي العام ١٧٩٥م وكان القاجاريون قد حلوا قبل ذلك محل الزنديين في حكم إيران اتجه آغا محمد خان أول ملوكهم إلى تفليس واستولى عليها. وفي عهد خليفته فتح علي شاه قامت الحرب بين روسيا وإيران فكان النصر حليف روسيا وتنازلت إيران بموجب معاهدة ١٨١٣ عن مطالبها في بلاد الكرج.

وظلت تفليس في قبضة الروس حتى قيام الثورة الشيوعية سنة ١٩١٧ وانفصل إقليم ما وراء القوقاز عن روسيا وأعلن استقلاله عن روسيا في ١٢ نيسان ١٩١٨ وصارت تفليس عاصمة جمهورية من جمهوريات الاتحاد الروسي. وفي ٢٦ أيار وافق مجلس النواب الروسي (الرابت) على تقسيم ما وراء القوقاز فتأسست ثلاث جمهوريات هي: الكرج وأرمينية وآذربيجان

وأصبحت تفليس عاصمة الكرج من جديد . وفي ٢٨ أيار سنة ١٩١٨ وقع الاتفاق المؤقت بين الكرج والمانيا وظهرت الجنود الألمانية في تفليس، ثم حلت محلهم الجنود الانكليزية بعد الهدنة.

وفي ٢٦ كانون الثاني سنة ١٩٢١ اعترف الحلفاء بالكرج. إلا أن السلطان فيها انتقل إلى اتباع الاتحاد السوفياتي في شباط، ولم يخل ذلك من قتال، ونظمت ما وراء القوقاز فاعتبرت جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفياتي الروسي، ومن ثم غدت تفليس مقر الحكومة المركزية لما وراء القوقاز، كما غدت في الوقت نفسه عاصمة جمهورية جورجيا السوفياتية الاشتراكية، ثم عاصمة جورجيا المستقلة.

التقليد

ـ ١ ـ

التقليد في اللغة: جعل القلادة في العنق، كان فيه تعييناً للجهة أو المقصد، للهداية وحتى لا يضل طالب الحق والصواب وقد يضل لنقص في مقدماته أو ترتيبها.

وفي بعض التعاريف الأصولية: هو «الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين» مجتهد أي موصول بالأصل، مؤصل للفرع على الأصل ولا بد من مقاربة الأصل دواماً لأن التقليد فيه ممنوع ولا عذر فيه. فالاجتهاد إذاً داخل في حد التقليد، أي شرطه وإلا آل إلى جهالة أخرى. ويبالغ الحشوية، تماماً كالماضويين، الذين يقطعون مع كل مستجد وما يترتب عليه من أسئلة. ويذهبون للجاهز، يرون أن الرؤية قد اكتملت، متى؟ في الماضي... أي ماض، المزاج هو المقياس، ما يقرب المسألة من السفسطة يقول الحشوية: ان طريق معرفة الحق التقليد، وان ذلك هو الواجب وان النظر والبحث حرام». بينما ينسب الى القدرية وعلماء حلب لزوم النظر في الدليل، أي انهم يقولون بحرمة التقليد ووجوب الاجتهاد عيناً... كأنهم أو لعلهم يستندون في ذلك إلى ظواهر الآيات الرادعة عن التقليد، وهي منصبة على الردع عن التقليد من غير حجة.

«أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون». فالنهي إذاً عن رجوع الجاهل فضلاً عن العالم، الى الجاهل... هذا ويرد القول بوجوب الاجتهاد عيناً برفع الحرج «ما جعل عليكم في الدين من حرج».

وإلى الاجتهاد الذي هو في اللغة القيام بالأعمال الثقيلة، فلا يقال لحامل الريشة انه مجتهد في حملها، وهو في الاصطلاح الفقهي «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية» بحسب الآمدي والعلامة الحلي والحاجبي، وحسب الخضري «بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة». وهو في مدرسة النجف الحديثة «ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية». الى ذلك فللتقليد في المقلد أي المقتدى شروط كالأعلمية، أي الملكة الأقوى في الاستنباط وصل أم لم يصل الى الواقع... والأعلمية لتضييق المسافة المحتملة في البعد عن الواقع... على مبنى التخطئة. أي أن المجتهد يصيب ويخطىء... وقد ذهب عدد من علماء السنّة والشيعة إلى التخيير بين المجتهدين إن تساووا أو تفاضلوا. وشرطه الحياة عند الأصوليين من الشيعة لأن تبديل أو تبدل الرأي، الوارد دائماً، يقتضي الحياة، والإخباريون يرون المجتهد ناقلاً مخبراً بالرواية عن المعصوم فلا موجب لكونه حياً.

وسنياً أجاز البعض تقليد الميت وسوغوا الرجوع إلى الحي ومنع البعض من تقليد الأحياء... ولكن المقلدين لم يمتنعوا من الرجوع الى المجتهدين الذين لم يستطيعوا الوقوف وراء الباب، لأن الوقائع تتغير وتتجدد ولا بد لها من تكييف... والعدالة شرط بما هي استقامة في السلوك تصدر عن بواعث نفسية والتزام بالأحكام يأتي من الدربة والإيمان مع بقاء احتمال صدور المخالفة (راجع محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن). إذاً هناك وصلة بين الاجتهاد والتقليد منهجياً ومعرفياً ومسلكياً، حتى ليتداخلان... أو يتحادان أي يدخل الواحد منهما في

حد الآخر، أي في ذاتياته لا في عوارضه... وإلا صار الاجتهاد هوى والتقليد تصنيماً.

هاني فحص

التقليد

ـ ٢ ـ

التقليد في اللغة: جعل القلادة في العنق، ومنه: التقليد في حج القران أي جعل القلادة في عنق البعير.

وقد عرف اصطلاح الأصوليين والفقهاء بتعاريف متعددة، وربما التقت جملة منها في بعض الخطوط العامة له.

ففي المستصفى أنه: «قبول قول بلا حجة[1]»، وفي أحكام الأحكام: «عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة»[2] وفي العروة الوثقى: «هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد»[3] وفي مستمسك العروة الوثقى هو: «العمل اعتماداً على رأي الغير[4]».

وهذه التعاريف وما يشبهها مختلفة سعة وضيقاً. فالغزالي والآمدي أخذا فيه قيد عدم الحجية بينما أطلق الباقون لتعم تعاريفهم ما قامت عليه الحجة وما لم تقم، وبما استفيد من بعض التعاريف تقييدها بقيام الحجة عليها، فتكون مباينة لتعريفي الغزالي والآمدي.

على أن الاختلاف في هذه التعاريف لم يقتصر على هذه الناحية، فقد أخذ في بعضها الالتزام بقول الغير في مفهومه، بينما اعتبر البعض الآخر ـ العمل ـ فيه اعتماداً على رأي الغير.

وقد حاول بعض الأعلام الجمع بينها لاعتقاده رجوع بعضها إلى الآخر واعتبار المراد منها جميعاً هو خصوص العمل.

(١) المستصفى ج ٢ ص ١٢٣.
(٢) أحكام الأحكام ج ٣ ص ١٦٦.
(٣) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٨ (متن).
(٤) مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٨.

ولكن هذا الجمع غير ظاهر ويأباه ما ذكروه لاختلاف المفهومين من ثمرات فقهية.

ومنها ما لو التزم بقول مجتهد ولو يعمل بعد ثم مات المجتهد، فهو على أحد التعريفين مقلد لالتزامه، بالعمل على قوله، وعلى الآخر ليس بمقلد لعدم عمله بما التزم به.

فلو كنا ممن يقول بلزوم البقاء على تقليد الميت، لكان علينا أن نلزم هذا المكلف بالبقاء على تقليد صاحبه ـ بناء على المفهوم الأول ـ لصدق عنوان التقليد على التزامه ونلزمه بتقليد الحي ـ بناء على المفهوم الثاني ـ لعدم صدق التقليد على التزامه وذلك لعدم اقترانه بالعمل على وفق آرائه.

ولكن النزاع إنما يكون له ثمرة لو كان للفظ التقليد موضع من لسان الأدلة ليقال بأن المراد منه أي شيء هو.

ولكن هذا اللفظ لم يرد ـ فيما يقال ـ إلا في رواية ضعيفة لا تصلح لأن تكون مستنداً لحكم شرعي[1].

والذي يستفاد من الأدلة هو لزوم التماس المنجز أو المعذر في كل ما يصدر عنه المكلف من فعل أو ترك، فإن حصل المنجز أو المعذر بجهده أجزأه، وإلا لزم عليه الرجوع إلى الغير إذا كان عالماً، والاعتماد على قوله.

وربما ناسب هذا المعنى تحديد اللغويين له، وكأن المنشأ في تسمية عمل العامي تقليداً، هو ما ينطوي عليه من جعل أعماله قلادة في عنق من يرجع إليه وتحميله مسؤوليتها، وهذا المعنى أجنبي عن الالتزام. ومع غض النظر عن هذه الجهة فالمتبادر من لفظ التقليد عرفا هو المحاكاة للغير في عمله أو تركه لا العمل وحده ولا الالتزام.

(١) وهي الرواية المأثورة عن تفسير العسكري (فللعوام أن يقلدوه) والتفسير المذكور مرمي لجهالة راوية عن الإمام عليه السلام.

والأمر هين ما دام لم يرد لفظ التقليد في الأدلة المعتبرة.

والغريب أن تتعاكس فيه الآراء إلى درجة تشبه التناقض.

فالحشوية والتعليمية يذهبون «إلى أن طريق معرفة الحق التقليد وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام» «وقال قوم من القدرية يلزمهم النظر في الدليل» وهو الذي نسب إلى علماء حلب أيضاً.

وأكثرية المسلمين من الشيعة والسنّة على وجوبه تخييراً على اختلافٍ في اعتبار بعض الشرائط في المفتي سنعرض لها بشيء من الحديث.

وربما وافقهم ابن الصلاح ومن تبعه في عهود التقليد من السنّة، وقد سبق الحديث منا في مناقشة ما ساقوه من الأدلة على لزوم حظر الاجتهاد والرجوع إلى خصوص الأئمة الأربعة.

أما أصل مبنى الحشوية في حظر الاجتهاد مطلقاً في جميع العصور فلم أعثر على توجيه له.

والذي يبدو من عرض الغزالي له في مسألة التقليد الذي عرفه بقبول قول الغير بلا حجة أنهم يحظرون الاجتهاد حتى في مسألة وجوب التقليد عيناً ليكون قولهم بلا حجة، وقد أطال في رده في غير طائل ـ بعد افتراضه أنه قول بلا حجة ـ وكان حسبه في رده أنه يقول إنه لا دليل على حجيته.

ومثل هذا التقليد ـ بالإضافة إلى عدم قيام الحجة عليه ـ قيام الأدلة القاطعة على الردع عنه ـ وحسبك ما صرح به الكتاب العزيز من ذمه للمقلدين الذين اعتمدوا أقوال وأعمال آبائهم كمصدر للسلوك وصدروا عن محاكاة له وتقليد مع أن آباءهم كانوا لا يملكون من المعرفة شيئاً. «وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ـ فكأن منشأ المفارقة الذي اقتضى كل هذا التأنيب هو رجوعهم إلى من لا يعلم، أي رجوعهم إلى الجهال والتقليد الذي نذهب إليه، هو التقليد الذي يكون عن حجة ملزمة أي الذي يكون وليد اجتهاد في أصله وقطع بحجيته.

٢ـ إن فرض الاجتهاد العيني على جميع المكلفين لا يمكن أن يصدر من الشارع المقدس لما يلزم منه من اختلال النظام وشل الحركة الاجتماعية وما رأيك في أمة تنصرف جميعاً إلى التماس الاجتهاد وأعماله في جميع مجالات حياتها، هل يمكن أن تستقيم أمور دنياها بحال من الأحوال، ولا أقل من لزوم العسر والحرج المتناهيين والدين أيسر وأسمح من أن يكلف الأمة بمثل هذه التكاليف: «وما جعل عليكم في الدين من حرج».

٣ـ منافاته لجميع الأدلة القائمة على جواز التقليد وهي أقوى منه وأصرح.

وما أدري ما يصنع الناس ـ على رأي هؤلاء الأعلام قبل بلوغهم مراتب الاجتهاد، أيلزمون بالتقليد وهو محظور عليهم ـ كما هو الفرض ـ أو يعملون بالاحتياط؟! وربما كانوا لا يعرفون موارده أو لا يرون جوازه أو لم يكن كما في دوران الأمر بين المحذورين.

والذي أتصوره أن هذه الدعوى لم يرد بها ظاهرها، وربما أرادوا بها لزوم الاجتهاد عيناً في أصل مسألة جواز التقليد حذراً من الدور أو التسلسل.

وهذا حق لو صح إطلاق كلمة الاجتهاد على الأمور البديهية. وقد قلنا في تعريف الاجتهاد: إنه لا يطلق إلا على ما كان فيه جهد وبذل وسع.

والعامي هنا لا يحتاج إلى بذل أي جهد ليدرك لزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وهو يعيشه بواقعه العملي ويصدر عنه في كل يوم.

وحجية جواز التقليد تكاد تكون بديهية لها، كما أشرنا إليها، أما لكونها فطرية جبلية، كما يعبر صاحب الكفاية[1] أو لأن بناء العقلاء قائم عليها، بل لا يمكن أن يستقيم نظام بدونها ككل، لأن وجودها ضرورة لامة

(١) الكفاية، ج ٢ ص ٣٥٩ حاشية الرشتي (متن).

طبيعية المجتمعات، وإلا ـ فما أظن ـ أن مجتمعاً من المجتمعات مهما تكن قيمته الحضارية، يستطيع أن ينهض أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكل ما يتصل بحيوياتهم دون أن يكون فيهم علماء وجهال ـ ليرجع جهالهم إلى علمائهم ـ على نحو يكون كل منهم ـ مثلاً ـ عالماً بالطب والهندسة وأصول الحرف والصناعات ومستوعباً لجميع أنواع الثقافات بحيث يستغني عن أخذ أي شيء منها.

وحتى الأمم البدائية لا يمكن أن تتخلى عن هذه الظاهرة نسبياً.

والحقيقة أن تسميتها ظاهرة اجتماعية عامة أولى من تسميتها بالبناء العقلائي، لأنها قائمة على كل حال.

والذي نعلمه ونؤمن به أن مجتمع النبي ﷺ ما كان بدعاً من المجتمعات لينفرد أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجون التعرف إليه من شؤون دينهم ودنياهم بحيث كانوا لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل ليرجع جهالهم إلى علمائهم، وفيهم من كان يشغله الصفق في الأسواق عن تتبع المعرفة من منابعها.

وإذا كانت هذه الظاهرة موجودة على عهد رسول الله ﷺ ـ وهي موجودة حتماً ـ فهي ممضاة من قبله بإقرارهم عليها، ولو كان هناك تشريع على خلافها لأثر من طريق التواتر ـ عادة ـ وهو ما لم ينقل حتى من طريق الآحاد.

وما يحتمل أن يكون ردعاً من أمثال تلكم الآيات الناهية عن التقليد لا يصلح لإثباته ما دامت صريحة، أو تكاد في الردع عن رجوع الجاهل إلى الجاهل وهو أجنبي عن هذه الظاهرة أو هذا البناء.

على أن أمثال آيتي (النفر) و(سؤال أهل الذكر) بناء على ظهورها في التقليد والعشرات من الأحاديث التي أمرت بعض أصحاب الأئمة بالتصدي للافتاء، أو أرجعت إلى بعضهم للاستفتاء صريحة في إمضاء هذا البناء ولزوم الأخذ به في الجملة.

وهذه الأدلة ـ فيما أعتقد ـ ليست واردة لجعل حكم تأسيسي ما دام هذا البناء قائماً في ذلك العصر، وإنما هي من أدلة الإقرار له، فلا حاجة إلى الدخول في استعراضها ورد ما أثير حول دلالتها من مناقشات.

نعم، استدل الغزالي بدليلين لا بأس بعرضهما وهما:

١ـ «إجماع الصحابة فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم»[1].

ويرد عليه أن الإجماع بمفهومه الاصطلاحي أي صدور الفتوى عن الجميع، لا دليل على إثباته، ودعوى ثبوته بالتواتر والضرورة مصادرة.

نعم، إذا أراد أن هذه الظاهرة كانت موجودة بينهم بالضرورة فهو صحيح، ولا إشكال فيه ولكنها ليست إجماعاً بالمعنى المصطلح.

٢ـ «إن الإجماع منعقد على أن العامي مكلف بالأحكام، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل، وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعايش، ويؤدي إلى اندراس العلم، بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم، وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء».

وهذا الدليل ـ على خطابيته ـ سليم في إثبات أصل جواز التقليد.

ثم أورد على نفسه، ودفعه بقوله «فإن قيل: فقد أبطلتم التقليد وهذا عين التقليد، قلنا: التقليد قبول قول بلا حجة، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الإجماع».

وبهذا ندرك أن الاختلاف بين الغزالي وغيره في مفهوم التقليد لا يتجاوز الشكلية، وهو متحد المبنى مع القائلين بجواز التقليد أقصاه أنه لم يسمه تقليداً، وإنما

(١) المستصفى، ٢ ص ١٤٢.

عبر عنه بقوله: «العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء».

والأخذ برأي الغير من دون حجة موضع حظر الجميع باستثناء ما مر من الحشوية إن صح نسبة مثل ذلك الرأي إليهم.

اعتبار الحياة في المقلد

شرائط المقلد (بفتح اللام المشددة) التي ذكروها كثيرة، والذي يستحق أن يطال فيه الكلام منها ثلاثة وهي:

١ـ الحياة.

٢ـ الأعلمية.

٣ـ العدالة.

أما غيرها من الشرائط كالعقل، والذكورية، والحرية، والبلوغ، فاعتباره بعضها يقتضي أن يكون من الضروريات، كالعقل مثلاً، إذ لا معنى للحديث في جواز تقليد المجانين في حال جنونهم وعدمه، والباقي ذكروا له أدلة وهي غير ناهضة بالدلالة، إلا ما يحكى من الاجماع على بعضها.

ومقتضى بناء العقلاء، هو عدم التفرقة بين الذكر والأنثى، والحر والعبد، والبالغ والمميز من غير البالغين، مع توفر عنصر الاجتهاد فيهم، وهو الحجة ما لم يثبت الردع عنه، فالعمدة التحدث في خصوص هذه الشرائط الثلاثة.

واعتبار الحياة في حجية قول المفتي من الشرائط التي وقع فيها اختلاف كثيراً، فالأصوليون من الشيعة اعتبروا هذا الشرط ومنعوا من تقليد الميت ابتداء، بينما أجاز الإخباريون منهم ذلك.

أما أهل السنّة فقد اختلفت كلمتهم في ذلك، فبعضهم أجازوا تقليد الميت ابتداءً، كما سوغوا الرجوع إلى الحي إذا كان متوفراً على شرائط التقليد، ومنع البعض الآخر من تقليد الأحياء لقصرهم التقليد على الأئمة الأربعة.

والظاهر أن خلاف الإخباريين لرأي الأصوليين من الشيعة إنما هو لاختلافهم في وظيفة المجتهد عند الفتيا.

فالإخباريون يرون أن وظيفة المجتهد لا تتجاوز نقل مضمون الرواية بفتياه، وليس له أن يستند في الفتيا إلى مقدمات نظرية، فهو مخبر عن المعصوم، ولا يشترط الحياة في حجية خبر المخبر باتفاق الكلمة.

بينما يرى الأصوليون وغيرهم أن المجتهد مستنبط للحكم من الأدلة وقد يكون بعضها نظرياً، وما دام كذلك فهو ليس بمخبر ـ حين يفتي عن المعصوم ـ إلا بضرب من التسامح ـ وأن أخبر عن الحكم أو الوظيفة.

وعل هذا، فإن دليل الحجية بالنسبة إلى المفتي إنما يتقوم برأيه القابل للنظر والتبدل، وهو يمكن أن يكون منوطاً بالحياة.

فاختلاف الإخباريين مع الأصوليين إذن اختلاف في أصل وظيفة المجتهد لا في شرائط الافتاء.

وخلافهم في هذه المسألة لا يصلح أن يكون خلافاً في موضع الكلام، لأنه بالنسبة إليهم أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

وخلاف ابن الصلاح مع إخوانه من أهل السنّة، وإصراره على حظر التقليد لغير الأئمة الأربعة منشؤه اجماع المحققين وبعض الأدلة، وقد علمنا في مبحث سابق قيمة هذه الأدلة فلا نعيد فيها الكلام.

فعمدة الخلاف إذن هو ما بين الشيعة وأكثرية أهل السنّة في اعتبار هذا القيد وعدمه.

والأقوال الأخر أما ليست ذات موضوع لاختلافها في أصل وظيفة المجتهد، أو ليست بذات أهمية لعدم استنادها إلى أساس.

وقد استدل القائلون بعدم اعتبار هذا الشرط، أو استدل لهم بعدة أدلة نعرض ما عثرنا عليه منها وهي:

١ـ التمسك بإطلاق الأدلة اللفظية:

أمثال آيتي النفر وسؤال أهل الذكر في الكتاب

العزيز، وطوائف من الروايات كان بعضها يأمر بعض الرواة للتصدي للفتيا الدالة بالملازمة على جواز الأخذ منهم، وكان بعضها الآخر يأمر بالرجوع إلى بعض أصحاب الأئمة واستفتائهم فيما يحتاجون إليه.

ومقتضى إطلاق هذه الأدلة هو عدم الفرق بين الأحياء منهم وغيرهم.

وقد أجيب على هذا الاستدلال ـ بعد الغض عن أن أكثر هذه الأدلة لا إطلاق فيه لعدم كون الشارع في مقام البيان من هذه الجهة ـ:

أ ـ إن طبيعة السؤال أو الإنذار أو الرجوع إلى شخص معين تقتضي اعتبار الحياة، إذ لا معنى لسؤال غير الأحياء أو صدور الإنذار منهم أو الرجوع إليهم.

ب ـ ولو سلم، فإن هذه الأدلة لا يعقل شمولها للمختلفين بالفتوى، إذ لا معنى لأن يعبدني الشارع بالمتناقضين، ولو على سبيل البدل، لأن معنى جعل الحجية لهما تبنيهما معاً من قبله، وكيف يعقل ذلك مع الجزم بمخالفة أحدهما للواقع.

وفرض المسألة لا يتم إلا في صورة اختلاف الحي مع الميت في الفتوى إذ مع اتفاقهما لا ثمرة عملية لهذه المسألة، ومع الاختلاف لا تكون الأدلة شاملة لهما معاً ابتداءاً، وهي إنما يمكن الاستدلال بها في صورة عدم العلم بالخلاف فقط، ومسائلها نادرة جداً لو سلمت من المناقشات السابقة فيها.

٢ـ الاستدلال بالقياس:

بتقريب قياسها على عدم اعتبار الحياة في حجية قول المخبر، لأن العلة التي أوجبت حجية قول المخبر هي حكايته عن الواقع، فكذلك الأمر في المفتي، وبما أن المقيس عليه لا يعتبر قيد الحياة في حجية خبره فالمقيس مثله من هذه الجهة.

والجواب على ذلك، إن هذا النوع من القياس، لم تثبت حجيته لوجود الفارق الكبير بينهما.

فالمخبر إنما يستند في إخباره إلى الحس أو الحدس القريب منه، وبقاء الحياة لا يغير في واقع ما أحسه إذا كان صادقاً في إخباره ولذا نرى أن الصادقين في أخبارهم قلما يختلفون إذا حدثوا عن واقعة واحدة. بينما يستند المفتي أحياناً إلى مقدمات نظرية، وهي تختلف باختلاف خبرة المفتين بأصول الاستنباط ومقدار ما يملكون من ذكاء وصبر على البحث، بل تختلف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد، وما أكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقة لعثورهم على أدلة على خلافها، أو لزيادة تجاربهم في معرفة كيفيات الاستنباط.

وما يدرينا لو قدر لذوي الاجتهاد من الأموات أن تستمر بهم الحياة ما يدخل الزمن على آرائهم وفتاواهم من التطور والتغيير.

ومع هذا فكيف يسلم قياسها على الإخبار، مع وجود هذا الفارق الكبير، ولا أقل من كونه من قبيل القياس غير المقطوع، وستعرف في «مبحث القياس» مدى حجيته.

٣ـ بناء العقلاء:

حيث لا يفرق في رجوع الجاهل إلى العالم بين الحي والميت، ويخير بينهما.

وهذا البناء ـ لو تم ـ في صورة التساوي بينهما من حيث العلم أو صورة ما إذا كان الميت أعلم مثلاً.

إلا أنه مما يحتاج إلى إمضاء من الشارع المقدس أو عدم ردع على الأقل ـ لما قلناه: من أن البناء وحده لا يكفي في تكوين الحجية لما قام عليه ـ لعدم حصول القطع بمدلوله.

الإمضاء وعدم الردع إنما يتحققان إذا فرض وقوع مصداق من مصاديق هذه المسألة أمام الشارع فأمضاها أو سكت عنها، كأن نتصور واقعة وقعت أمام النبي ﷺ قلد فيها مكلف عالماً ميتاً ـ ابتداءً ـ مع وجود عالم حي مساو له أو دونه بالفضيلة، وهما مختلفان بالفتيا، فأقره النبي ﷺ على ذلك.

ولكن من أين لنا تصور ذلك أو إثباته تاريخياً ومثله نادر الوقوع عادة إن لم يكن منعدماً.

إذ مع علم المكلف باختلاف، لا تصل النوبة إلى تقليد أحد مع وجود المعصوم وإمكان سؤاله والأخذ منه.

فالقول بوجود البناء العقلائي غير المردوع عنه في خصوص صورة الاختلاف، لا يخلو عن افتئات ومصادرة.

مع أن هذا البناء مما يشك في وجوده مع الاختلاف حتى بين الأحياء.

على أنه لو صحت استفادة أو ثبت الاجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداء، كان ذلك كافياً في الردع عن هذا البناء لو وجد.

٤ـ سيرة المتشرعة:

وهي التي يدعى بلوغها إلى عصر المعصومين.

والجواب عليها: إن حسابها حساب ذلك البناء، بل هي أضعف منه بكثير لبداهة عدم قيامها على الرجوع الابتدائي إلى الأموات، وبخاصة في صورة الاختلاف.

وكيف تثبت السيرة المستمرة إلى زمن المعصوم، أما على مبنى أهل السنّة فواضح لرجوعهم جميعاً إلى أئمة المذاهب الأربعة وهم متأخرون في حياتهم عن زمن النبي ﷺ جميعاً، فكيف يمكن إثبات استمرار السيرة في الرجوع إليهم أمواتاً إلى زمنه ﷺ وأما على مبنى الشيعة فلأن أكثرهم لا يقولون بجواز تقليد الميت ابتداءً، فضلاً عن ادعاء قيام سيرتهم على الرجوع إلى الأموات.

٥ـ الاستدلال بالاستصحاب:

بتقريب أن هذه الحجية كانت ثابتة لقول المجتهد حال حياته، ويشك في ارتفاعها بالموت فتستحصب.

والجواب عل ذلك: إن هذه الحجية لا يمكن استصحابها للشك في سعة المجعول وضيقه.

فالحجية المجعولة لا يعلم بحدود جعلها ابتداءً وهل يتسع إلى ما بعد موت صاحبها أو هي مختصة بحال الحياة؟ فإن كانت مجعولة على النحو الأول فهي مقطوعة البقاء، وإن كانت على النحو الثاني فهي مقطوعة الارتفاع، وكلما دار الأمر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع لا يمكن جريان الاستصحاب فيه لفقده ركناً من أركانه، إذ لا يقين سابق بأحدهما على الخصوص ومع فرض وجوده فلا يوجد شك في أن المتيقن باقٍ ـ إن كان واسعاً ـ أو أنه مرتفع ـ إن كان ضيقاً ـ لفرض دورانه بين مقطوع البقاء أو الارتفاع.

فالركن المفقود أما اليقين أو الشك، ومع فقد أحدهما لا يجري الاستصحاب. وفي رأي بعض أساتذتنا أن المورد يقتضي مختصة بمن عاصره، وكان من وظيفته الرجوع إليه، وأما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجية فتواه في حقه من الأول، فيجري استصحاب عدم جعل الحجية في حقه بلا معارض».

ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة: والرجوع إلى هذا الأصل، إنما يكون مع فقد الدليل الاجتهادي أو الأصل الإحرازي وهما مفقودان هنا، كما يدل عليه ما استعرضناه من أدلتهم وما ذكرناه في مناقشتهما.

والأصل يقتضي في هذا الموضع اعتبار الحياة لبداهة دوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الحجية وذلك لعدم احتمالنا أية خصوصية للموت ـ بما هو موت ـ توجب تعيين الرجوع إلى الأموات ابتداءً ونحتمل أن تكون للحياة خصوصية مهما كانت بواعث الاحتمال ومتى دار الأمر بين التعيين والتخيير في الحجية تعين الأخذ بما هو محتمل التعيين للقطع بحجيته والشك في حجية الطرف الآخر، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها كما قلنا ذلك مراراً.

وعليه فأن تم ما عرضوه من أدلة اجتهادية على اعتبار الحياة ـ وهو ما لم نر أية ضرورة لتفصيل

الحديث فيه ـ كان هو المتعين في مقام الاستناد، وإلا فالأصل العملي كاف في إثبات هذه الجهة.

والشيء الذي أحببت أن أسجله ـ وإن لم تكن له مدخلية في عوالم الاستدلال على اعتبار الحياة ـ ما لاحظته من أن تشريع جواز الرجوع إلى الأموات في التقليد ابتداءً ـ إماتة للحركة الفكرية التشريعية وتجميداً للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة.

وقد لاحظت هذا الواقع في كثير من علماء الإسلام من أهل السنّة يوم سدوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد وحصروا التقيد بخصوص أئمتهم، حيث ظلت الحركة الفكرية واقفة عند حدودها لديهم قبل قرون، وما ألف بعد ذلك كان يفقد في غالبه عنصر الأصالة والإبداع.

كما لاحظت ذلك عند الإخباريين حين أجازوا لأنفسهم تقليد العلماء من الأموات ابتداء.

بينما نرى نمو الحركة العلمية وتطورها عند العلماء الأصوليين من الشيعة بما يتناسب ومستوى عصورهم.

ولعل السر في ذلك الجمود يعود إلى ما يضيفه القدم عادة من الغلو في تقديس البشر لكل ما هو عريق فيه وإعطاء أصحابه قيمة لا يحلم بها الأحياء من الناس، مما يزهد الأحياء في إعمال أفكارهم في أشياء لا تعطي أية ثمرة عملية لمجتمعهم وما قيمة علم لا ينتفع بثمره أحد من الناس حتى يتشجع أصحابه على الفناء فيه؟

اعتبار الأعلمية في المقلد:

والمراد بالأعلمية هنا أن يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط الأوصلية إلى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب، وكون الفتاوى التي منشؤها الأخذ بالاحتياط تقتضي أن يكون صاحبها أوصل لا تكشف عن علم صاحبها الذي هو المناط في المرجعية والتقليد.

وقد اختلفت كلمتهم في هذا الشرط فمنهم من لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين عن الأورع والأعلم، والأدين وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الأصوليين[1] وهو مختار الغزالي أيضاً، يقول: «والأولى عندي اتباع الأفضل، فمن اعتقد أن الشافعي رحمه الله أعلم والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي»[2].

وهذا المبنى هو المشهور بين علماء الشيعة، «عن المحقق الثاني الإجماع عليه، وعن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة»[3].

«وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء إلى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء سواء تساووا أو تفاضلوا»[4].

وذهب إلى ذلك بعض علماء الشيعة ممن تأخروا عن الشهيد الثاني[5].

وأهم ما استدل به المانعون عن اعتبار هذا الشرط بعد ضم أدلتهم بعضها إلى بعض هو:

١ـ إطلاق الأدلة اللفظية:

وهي التي سبق عرض بعضها في هذا القسم حيث لم تفرق بين الأعلم وغيره، مع اختلاف العلماء عادة في العلم والمعرفة وندرة الاتفاق في الفتوى.

وحملها على صورة الاتفاق حمل على الأفراد النادرة.

والجواب على هذا الاستدلال لا يتضح مما مر في مناقشة هذه الأدلة قبل صفحات، وبخاصة ما يتصل منها بامتناع أن يصدر التعبد من الشارع بالأمور المتناقضة.

ومع هذا الامتناع لا بد من حملها على صورة الاتفاق بالفتوى، وهو ليس بنادر كما يدعى وبخاصة

(١) أحكام الأحكام للآمدي، ج ٣ ص ١٧٣.
(٢) المستصفى، ج ٢، ص ١٢٥.
(٣) مستمسك العروة والوثقى، ج ١ ص، ١٩.
(٤) الآمدي في أحكام الأحكام، ج ٣ ص، ١٧٣.
(٥) المستمسك، ج ١ ص، ١٩.

في مورد الآيتين ونظائرهما من الأحاديث، حيث يقل الاختلاف عادة في النافرين وأهل الذكر لقرب عهدهم بالمصادر الأساسية للتشريع، وهم أشبه بالمخبرين منهم بالمجتهدين، فالقول بندرة اتفاقهم لا نعرف له وجهاً.

٢ـ استقرار السير في عهد المعصومين:

على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم والفضيلة وعدم ردعهم عن ذلك.

والجواب على ذلك هو عدم وجود مثل هذه السيرة مع العلم بالاختلاف ولا أقل من الشك المانع من التمسك بها.

٣ـ بناء العقلاء:

على التخيير بينهما غير المردوع عنه من قبل المعصوم قطعاً.

وهذا الاستدلال كسابقه لا يتم لبداهة أن بناء العقلاء قائم على خلافه، فالناس عادة لا يرجعون إلى المفضول من أهل الخبرة مع وجود الأفضل وبخاصة في صورة اختلافهم بالرأي ويرون أن العامل على وفق رأي المفضول مقصر إذا أخطأ الواقع، وقد قرب الغزالي هذا المعنى بقوله: «من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً».

«فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء، فخالف الأفضل عدّ مقصراً»[1].

بينما لا يراه العقلاء مقصراً لو قدر له استعمال دواء الأفضل، ولو انتهى بمريضه إلى الموت.

وعلام يبذل الناس أموالهم الطائلة في اختيار المهندس الأفضل، والمعلم الأفضل، والطبيب الأفضل مثلاً؟؟ لو لم يكن هذا البيان قائماًعلى خلاف الاعتبار، وعلى الأخص في صور الاختلاف.

(١) المستصفى، ج ٢، ص، ١٢٦.

وسيأتي أن أهم أدلة اعتبار هذا الشرط، هو هذا البناء الذي لم يثبت الردع عنه بشيء من هذه الأدلة.

٤ـ تطابق الصحابة واجماعهم:

وقد استدل به الآمدي على ذلك بتقريب: «أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين. فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم، ولهذا قال ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ». وقال ﷺ: أقضاكم علي وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل».

وكان فيهم العوام، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير، ومع ذلك لم يقل عن أحد من الصحابة والسلف، تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل، ولو كان ذلك غير جائز، لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره، والمنع منه، ويتأيد ذلك بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى[1]

وهذا الاستدلال لا يتم صغرى وكبرى.

أما من حيث الصغرى فلأن أثبات الإجماع والتطابق، لا يتم بمجرد عدم النقل لما هو معروف بالبداهة من أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، بل يحتاج إلى نص على عدم الخلاف من معاصريهم أو الاطلاع على واقعه التاريخي تفصيلاً ليصح نسبة الاتفاق إليهم، وهو ما لم يدون أكثره ولا يمكن بلوغه بحال.

وأما من حيث الكبرى فلأن هذا الإجماع ـ لو تم وتمت حجيته ـ فهو لا يعدو كونه من الأدلة اللبية التي لا إطلاق فيها ليشمل صورة المختلفين في الحكم، والقدر المتيقن هو صورة الاتفاق فيه أو عدم العلم

(١) أحكام الأحكام، ج ٣، ص ١٧٤.

بالاختلاف على الأقل.

على أن نشك أن العوام في صدر الإسلام كانوا لا يفرقون بين علي عليه السلام من جهة، وبين أبي سفيان وبسر بن أرطاة ومروان بن الحكم من جهة أخرى، فإذا اختلف هؤلاء في حكم تخيروا في الرجوع إلى أيهم شاءوا.

على أن الاجماع لو صح وجوده وقلنا بوجود اطلاق له يشمل صورة الاختلاف، فهو لا يزيد على الأدلة اللفظية، وقد قلنا بامتناع شمولها للمتناقضين لاستحالة التعبد بهما عقلاً.

وما يقال من هذا الاجماع في عدم إمكان التعبد به في صورة الاختلاف، يقال من الأدلة اللفظية التي ذكرها ـ و صحت سنداً وتمت دلالتها على العموم.

٥ـ أدلة العسر والحرج:

بدعوى أنها رافعة لوجوب الرجوع إلى الأعلم لكون تشخيصه حرجياً غالباً.

والمناقشة فيها أيضاً واقعة صغرى وكبرى.

أما الصغرى، فلعدم وجود العسر والحرج من توفر أهل الخبرة في تعيينه، وإمكان الرجوع إليهم.

وأما الكبرى، فلما سبق بيانه من أن موضوع أدلة نفي الحرج هو الحرج الشخصي لا لنوعي، والحكم يدور مدار وجود ذلك الحرج عند الشخص، فإن وجد لدى شخص ارتفع الحكم بقدره، لأن الضرورات تقدر بقدرها.

وعليه تكون هذه الأدلة أضيق من المدعى. وإذا كانت هذه الأدلة لا تكفي لرفع اليد عن لزوم تقليد الأعلم، فهل هناك أدلة تعين اعتبار هذا الشرط؟

أدلة اعتبار الأعلمية:

وقد ذكر العلماء لذلك عدة أدلة نذكرها ملخصة:

١ـ بناء العقلاء:

وهو قائم على الأخذ برأي الأعلم من الأحياء في الأمور المهمة ومن راجع واقع مجتمعه الذي يعيش فيه، والمجتمعات التي يمكنه التعرف عليها، لوجد هذه الظاهرة قائمة على أتمها في مختلف مجالات حياتهم وهي ممضاة حتماً، وإنما قيدنا الرجوع إلى الأعلم من الاحياء تقيداً بما نعرف من توفر هذه الظاهرة، وإلا فما علمنا أو حدثنا التاريخ أن أحداً حاول الفحص في قضية ما وضعت موضع ابتلائه عن الأعلم في الأموات والأحياء على السواء، فالظاهرة قائمة إذن على التماس الأعلم من الأحياء بالخصوص. :

٢ـ الإجماع:

وقد إدعى على لزوم الرجوع إلى الأعلم في السنة بعض الإعلام.

ولكن هذه الدعوى لا تخلو من مناقشة لوجود المخالفين من العلماء ممن عرضنا رأي قسم منهم في بداية الحديث.

٣ـ الأدلة اللفظية:

وقد عرضت بعض الأحاديث في هذا الشأن.

ولكنها مناقشة أيضاً سنداً ودلالة فالعمدة إذن هو البناء العقلاني، فإن تم وإلا رجعنا إلى ما يعينه.

الأصل المنتج للوظيفة:

والأصل هنا يقتضي الأخذ برأي الأعلم لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

لبداهة أن رأي الأعلم معلوم الحجية، أما لكونه معيناً، أو لأنه طرف الحكم التخييري لوضوح عدم احتمال التعيين في جانب غير الأعلم، كأن يكون لعدم الأعلمية موضوعية في مقام جعل الحجية، وغير الأعلم مشكوك الحجية والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها فالرجوع إلى الأعلم هو المتعين بمقتضى الأصل.

اعتبار العدالة في المقلد:

ونريد بالعدالة الاستقامة في السلوك ـ بالسير على

وفق أحكام الشريعة الإسلامية الملزمة ـ والتي تنشأ عن بواعث نفسية، تكون نتيجة دربة وإيمان وتمثل لواقع الإسلام.

ولعل القائلين بالملكة لا يريدون أكثر من هذه البواعث، كما أن القائلين بالاستقامة لا يريدون إلا هذا النوع منها، لا عدم صدور المخالفة الشرعية فحسب.

وهذا الشرط ـ فيما يبدو ـ قليل الخلاف في اعتباره لذهاب الأكثر إلى ذلك.

أدلته:

وقد استدل له في كلماتهم بأدلة لعل أهمها:

١ ـ الإجماع: وقد حكاه غير واحد من الشيعة[١] والسنة[٢]، واعتبره البعض رادعاً عن الأخذ ببناء العقلاء بناء على قيامه على التخيير بين العادل وغيره، وهو غير قائم في مثل هذا المقام، كما يأتي إيضاحه.

٢ ـ بناء العقلاء:

على اعتباره بدعوى أن العقلاء لا يساوون بين المستهتر فيما يؤمن به ـ والمتقيد بحرفية ما يقول.

فهم أقرب وثوقاً واطمئناناً إلى العامل برأيه من غيره في صورة تساوي أهل الخبرة حتى مع الوثوق بصدق ما يخبر به من رأي.

وهذا النوع من البناء ـ لو نوقش في وجوده ـ بالنسبة إلى مطلق أهل الخبرة في بقية المواضع، فلا أظن أن المناقشة تتم بالنسبة إلى عوالم التقليد ومتشابهاته، فالناس بطبعها ترى في المقلد ـ بحكم مهمته التشريعية ـ موضعاً للاقتداء والمحاكاة لا أخذ الرأي عنه فقط.

ومن الصعب عليهم تفكيكهم بين ما يوحيه انحراف شخصيته لو كان الإيمان بقوله.

فهم في هذا الحال ينساقون إلى الأخذ عمن توفرت جوانب الملاءمة بين فعله وقوله، وترك الآخر لو خلوا وطبعهم.

٣ ـ امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق:

على أن الشارع لا يمكن أن يلزم بالرجوع إلى الفاسق، ويجعله موضعاً لاقتداء ومحاكاة لعلمه أن العامة أسرع ما يكونون إلى التأثر بواقع المقلد ومحاكاته منهم إلى الأخذ بقوله.

فلو قدر المقلد أن ينهى عن شرب الخمر مثلاً وهو يعاقرها ليل نهار، لكان تأثيره على العوام ـ بعد تلقيهم المسوغ الشرعي في الرجوع إليه ـ في التسامح بشربها أكثر بكثير من ألف قول يصدر عنه بتحريمها، ومنهنا قيل: إن وظيفة المرجع وظيفة إمامة.

وفساد الإمام لرعيته، والأمم إنما تنهار بانهيار حكامها الذين اتخذوا من أنفسهم قادة للناس أو اتخذتهم شعوبهم ـ بدافع من محاكاة الضعيف للقوي ـ مثلاً يقتدي به في السلوك.

ويؤيد ما ذكر ما ورد في المستمسك من أن المرتكز عند المتشرعة هو «قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب».

«والإنصاف أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام للفتوى، كما يتفق ذلك في كل عصر أو جماعة إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة، فإن ذلك مزلة للأقدام.

بقيت أدلة لفظية ذكروها لاعتبار العدالة وهي غير ناهضة في سندها ودلالتها، فلا حاجة إلى عرضها ومناقشتها.

وأهم الأدلة التي ذكرها القائلون بعدم الاعتبار على عدم الاعتبار هو التمسك بإطلاقات الأدلة اللفظية السابقة، وهي لا تفرق بين العادل والفاسق.

والجواب عليها هو نفس الجواب الذي مر في اعتبار شرط الحياة، فلا نعيد.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ج ١، ص ٣٤.

(٢) الخضري في علم أصول الفقه ص ٣٧١ وغيره.

ودعوى الإجماع على عدم التفرقة بينهما ـ ادعى من الاجماعات على اعتبار هذا الشرط عند السنّة والشيعة.

ومع الغض عن جميع هذه الأدلة نفياً أو إثباتاً، فالأصل العملي يقتضي اعتبار هذا الشرط لنفس ما ذكرناه سابقاً من دوران الأمر بين التعيين والتخيير لاحتمال مدخلية العدالة في الحجية، وعدم احتمال مدخلية الفسق، وهو يقتضي الأخذ بالحجة التي فيه احتمال التعيين للقطع بها والشك في وجودها الطرف الآخر.

والذي انتهينا إليه ـ وهو الذي يقتضينا الأخذ به من وجهة نفسية أيضاً ـ هو اعتبار هذا الشرط، فعلماء النفس ـ فيما اعتقد ـ يشكون كثيراً في سلامة استنباط الحكم الشرعي من غير العدول لتحكم عوامل التبرير في استنتاجاتهم لأكثر تصرفاتهم الناشزة، وهي عوامل بعضها لا شعوري.

محمد تقي الحكيم

التقويم

ـ ١ ـ

قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾.

مضت عشرات القرون من عمر البشرية، وما زال العالم يسير على غرار القدماء في التقويم والتأريخ. إيماناً من الإنسان الحديث بدقة الإنسان القديم وإبداعه. ويظل القرآن الكريم السند الأكبر في فهم عوالم الأفلاك وتحركها.

من هذا المنطلق رأيت دراسة التأريخ عند الأمم، لأصل في النهاية إلى التقويم الهجري الإسلامي الذي اقترحه الإمام علي عليه السلام، ورسخه الخليفة الثاني عمر (رض) وسأحاول إبراز عبقرية الإنسان الأول في كشف ما كان يحتاج إليه، وتذليل ما كان يعترضه في تساؤلاته. وسنرى أن الأمم السامية كانت السبّاقة في هذا الميدان.

لعل صفاء سماء الجزيرة العربية سبب كاف لتسهيل عملية الاكتشاف الفلكي، لأن التقويم أصلاً يعتمد على الكواكب الثابتة والمتحركة. وقد لا تتم معرفة تحركاتها بدقة ما لم تكن السماء صافية ليلاً ونهاراً. والأمم السامية كلها تقريباً عاشت في قلب الجزيرة العربية، أو على بعض أطرافها. ومن هنا جاء تعريف ابن منظور لكلمة التقويم؛ فقال: قام بمعنى وقف. وقام قائم الظهيرة، أي قيام الشمس وقت الزوال. والمعنى أن الشمس إذا بلغت كبد السماء أبطأت حركة الظل، إلى أن تزول. فيحسب الناظر المتأمل أنها وقفت، وهي سائرة. لكنه سير لا يظهر له أثر سريع، كما يظهر قبل الزوال وبعده.

وكلمة تقويم هي باللاتينية: Calendarum، ومعناها البيانات الهامة، وهي مشتقة من Calendar، أي اليوم الأول من الشهر الروماني. وهو حدث هام عندهم، ويعني البدء بالسوق التجاري وببعض الأعياد.

فالتقويم وسيلة لضبط أزمنة الحياة العامة، والطقوس الدينية، وأمور أخرى كالزراعة والأحداث التاريخية والعلمية والبشرية. ولقد جرى التقويم بمراحل على مدى العصور، ولكنه جرى بطيء الحركة. والتقويم عمل بشري عام، ولا يمكن أن يعزى إلى شخص بعينه، ولا إلى عصر محدد. فقد أدرك الإنسان أنه بحاجة إلى معرفة الزمان، وبحث حوله فلم يجد غير الفلك فوقه يتحرك بشكل جزئي، لكنه قدَّر الشمس والقمر بحسبان أمامه، لأنهما كبيران، ولأن تبدلهما باد للعيان. فأخذ يحسب عدد الليالي، أو عدد الأنهر بهما. وحين اضطر إلى التحديد والتعداد نقش على إحدى الصخور أو جمع عيداناً صغيرة، وخصص عوداً واحداً لزوال كل يوم، أو لبدء كل صباح.

فمعرفة التقويم عامة لدى كل إنسان، إلا أن أمماً فاقت غيرها، أو سبقتها لتقدمها الزراعي والرعوي، أو لرغبتها في تنظيم طقوسها الدينية.

اليوم:

لم يكن الإنسان القديم يقدر الثانية والدقيقة

والساعة قدرها. ولعل همه كان منصباً على اليوم بأكمله، لأنه حَدَث كبير أمامه، ووحدة زمانية بارزة بالنسبة إليه. لكن الأمم اختلفت في بدء اليوم؛ فمنهم من عد الغروب أول اليوم، وانتهاءه الشروق الثاني، كما فعل البابليون وتلاهم الإغريق. ومنهم من عدَّ الغروبَ أول اليوم، وانتهاءه الشروق الثاني كما رأى ذلك العرب واليهود.

وفي اللسان. زالت الشمس، بمعنى مالت عن كبد السماء. وإلى عهد قريب كانت الساعة الثانية عشرة عند العرب تعني لحظة الغروب. ويفطر المسلمون على الغروب، أي إيذاناً بزوال اليوم. غير أن أمماً أخرى تعد منتصف الليل انتهاء اليوم وابتداء اليوم الجديد كالرومان، وما زال هذا العرف سائداً في الغرب.

فاليوم الذي يعتمد شروق الشمس أو غروبها يدعى «اليوم الشمسي». واليوم الذي يعتمد بروز القمر في بعض مراحله يسمى «اليوم القمري». وبعضهم يعتبر دورة بعض النجوم ومرورها بخط الزوال فيسمى «اليوم النجمي»، وهو أقصر الأيام. لكن الإنسان يظل طموحاً إل المعرفة. فرأى أن يقسم اليوم إلى أجزاء محددة ثابتة. وكان السومريون أول من قسم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة؛ نصفها الليل ونصفها للنهار. إلا أنهم قسموا اليوم قبل ذلك إلى ست ساعات؛ نصفها لليل ونصفها للنهار.

ولم تكن الساعة محدودة بستين دقيقة كما نعرفها اليوم، وكانت الساعة يختلف طولها بين الصيف والشتاء، فساعات النهار صيفاً كانت أطول، وساعات الليل شتاء كانت أطول. وكان البابليون سباقين إلى هذا التقسيم، وتبعهم الإغريق.

أما العربي فلم يكتف بتقسيم اليوم إلى ساعات، ولم يرتض بالأرقام تعبيراً، وهو صاحب البلاغة. فنراه قسم اليوم إلى أجزاء، وأسمى كل جزء بما يناسبه؛ فقال على التوالي: الدرور، ثم البزوغ، ثم الغزالة، ثم الهاجرة، ثم الزوال، ثم الدلوك، ثم العصر، ثم الأصيل، ثم الصبوب، ثم الحدود، ثم الغروب. وكان له أسماء غير هذه.

وساعات الليل هي على التوالي: الشاهد، فالغسق، فالعتمة، فالفحمة، فالموهن، فالقطع، فالجوسر، فالعبكة، فالتباشير، فالفجر الأول، فالمعترض، فالإسفار، وكان له أسماء أخرى.

أما تقسيم الساعة إلى دقائق والدقائق إلى ثوان، فقد جاء في مرحلة متأخرة. وما وصل إلينا دلَّ على دراية العرب بالأنواء والتوقيت. وسيرهم في الصحراء، وخوض الجنوبيين والخليجيين عباب البحار كان يتطلب منهم معرفة بالنجوم والأنواء. قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾.

تسمية الأيام:

كان يوم السبت (Shabat) مقدَّساً عند اليهود، لأنهم يعتقدون أنه يوم راحة الله (جلَّ وعلا) الذي خلق العالم في ستة أيام، ثم استراح في اليوم الأخير. واليوم الذي يسبق السبت هو (عريب شبات) أي ليلة السبت. والسبت عندهم يبدأ بغروب الشمس من يوم الجمعة. وعريب بمعنى غروب. وجعلوا السبت وحدة أساسية لأسبوعهم، ورقموا سائر الأيام أرقاماً عليه، فقالوا:

اليوم الأول Yom Rishon اليوم الثاني Yom Shenee اليوم الثالث Yom Shelosha اليوم الرابع Yom Ribie اليوم الخامس Yom Hamishi اليوم السادس Yom Shishi يوم السبت Yom Shabat

وأخذ السريان اسم «السبت» عن اليهود، ورقموا الأيام كما فعل اليهود. ثم أخذوا كلمة «عريب شبات» ليوم الجمعة، فقالوا:

الأحد Had Bshabo الاثنين Train Bshabo الثلاثاء Thoth Bshabo الأربعاء Arb'ao Bshabo الخميس Hamsho Bshabo الجمعة Arobto السبت Shaba Tho

واقتبس العرب كلمة «شبات»، وعربوها إلى «السبت» لأن الشين يقابلها السين عندهم. وكذلك رقموا الأيام ترقيماً. أما يوم الجمعة فكان اسمه «عروبة». وتعزى تسمية عروبة بيوم الجمعة أو الجماعة إلى كعب بن لؤي (ت ١٧٣ ق. هـ)؛ فقد كان يجمع العرب ويخطب فيهم، فسمي اليوم بيوم الجمعة أو يوم الجماعة.

واقتبس الفرس كذلك كلمة «شبات»، ولفظوها «شنبه»، ثم رقموا الأيام كذلك ترقيماً، فقالوا: شنبه، يك شنبه، دو شنبه، سه شنبه، چهار شنبه، پنج شنبه. ويوم الجمعة «آدينه»، وحين دخلوا في الإسلام أسموه «جمعة».

الأسبوع:

اختلفت الأمم في عدد أيام الأسبوع. فقد لاحظ البابليون أن المدة بين القمرين طويلة لإقامة الأسواق وبيع المحاصيل، فرأوا تقسيم الشهر إلى أقسام. وصادف أن كانت المجموعة الواحدة سبعة أيام، فسموها أسبوعاً (شابوع). وكذلك فعل السريان. لكن الأسبوع في أواسط أفريقية كان أربعة أيام، وفي أواسط آسية خمسة، وفي روما تسعة، وعند الآشوريين ستة، وعند الفراعنة عشرة، وكذلك فعل الفرنسيون أيام الثورة الفرنسية.

ولم يكن العرب يعرفون الأسبوع، بل قسموا الشهر إلى سبعة أقسام، وأسموا كل ثلاث ليال معاً اسماً واحداً، وفيما يلي أسماء هذه الأقسام (على إحدى الروايات): غُرَر، سَمَر، زَهَر، دُرَر، قُمر، بِيض، دُرَه، ظُلَم، مَحاق.

وكانت العرب العاربة تسمي أيامها بأسماء المجموعات الحرفية لديها، مثل: أبجد، هوَّز، حُطِّي، كلمن، سعفص، قرشت... وكانت هذه الأسماء وتلك تختلف بين القبيلة والقبيلة، أو بين المنطقة والمنطقة. ثم ماتت تلك الأسماء وحل محلها أخرى أكثر شيوعاً، هي: شيار (السبت)، الأحد، أهون (الاثنين)، جبار (الثلاثاء)، دبار (الأربعاء مؤنس (الخميس)، عروبة (الجمعة).

الشهر:

بعد أن قطع الإنسان السامي شوطاً بعيداً في معرفة التوقيت، وتحرك الأفلاك، وتقلب الظواهر الطبيعية أدرك أن اليوم الذي يبدأ ثم ينتهي لا بد أن يضمه في مجموعة ثابتة تعينه على تقدير فكرته. ورأى القمر خير معين له على ذلك، بل هو المعين الوحيد؛ فها هوذا القمر يولد، ثم يكبر شيئاً فشيئاً، حتى يغدو أقصاه (بدراً)، ثم يعود إلى تناقصه وانعدام رؤيته. فدورة القمر من الهلال إلى الهلال، أو من البدر إلى البدر أساسية.

وسموا هذه الدورة القمرية «شهراً». وهي مرادفة قديماً لكلمة «ورخ» عند عرب الجنوب. كما أن yarah في العبرية بمعنى قمر وشهر. ومما يثبت اعتمادهم على ولادة القمر في التقويم لفظة الهلال في العبرية، وهي Hodesh أي حديث وبمعنى شهر أيضاً. وقد سموا الشهر قمراً لأنهم كانوا يؤقتون به، ثم نسوا المعنى وأثبتوا الاسم. وسموا القمر شهراً لشهرته وظهوره وبيانه. قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾، قال الزجاج: «أي القمر أو الهلال. والإهلال: رؤية الهلال. وهو دليل على أن العرب كانوا يبدؤون تقويمهم الشهري بولادة الهلال».

واكتشفوا عملية الدورة القمرية بسهولة؛ فهي بالنسبة إليهم تشبه المدة الزمنية لمدة الطمث عند المرأة، وقريبة منها. وكان النظر أسهل ما يتحكم به الإنسان القديم، وحركة القمر تتطور أمام عينيه. فلاحظ أن دورته تطول ٢٩ يوماً، وأحياناً ٣٠، ولاحظوا أن تبدله مرتبط بتبدل الطقس، فربطوا ذلك بزراعتهم. ثم فكروا بترتيب محدد لهذه الشهور المتوالية:

١ـ فمنهم من أسمى الشهور بالأرقام، فقالوا: الأول، الثاني، الثالث... وعلى هذا سار اليهود في توراتهم، إلى أن وقعوا أسرى بابل، فاقتبسوا من البابليين شهورهم، وما زالوا على ذلك حتى اليوم.

ومثلهم سار الرومان قديماً قبل المسيح، فقالوا: سبتمبر أي السابع، نوفمبر أي التاسع، وهكذا. . والـلاحقة تعني الشهر P.R.E علماً أن الترتيب الرقمي في عهد الرومان يختلف عن ترتيبه منذ ميلاد المسيح، مما يدل على جموديته، ونسيان الناس للرقم الصحيح للشهر، ودمج الأرقام مع الأعلام.

٢ـ ومنهم من أسمى الشهور باعلام بارزة في تاريخهم مثل: أغسطس، يوليوس. . .

٣ـ أو أسماها بأسماء آلهتهم مثل تموز عند البابليين، ومارس إله الحرب عند اللاتين.

٤ـ ومنهم من أسماها على دلالتها الدينية أو الطقسية؛ ففي السبئية «وزخ ذا إلالت» حيث تقدم فيه النذور، وشهر «ذو عثتر» منسوب إلى الإله «عثتر». . .

٥ـ ولبعضها علاقة بالجو أو بالزراعة، مثل «ذو ودثا في المسند معناه الربيع. و«ذو خرف» له صلة بالخريف، وهو شهر موسمي زراعي. وشهر «ذو فيضن» من أشهر الصيف. و«رمضان» لحره الشديد و«جمادى» لبرده. . .

والشائع أن عدد الأشهر اثنا عشر شهراً، وأثبته الذكر الحكيم: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾.

أسماء الشهور:

اتفقت الأمم السامية على عدد الشهور في السنة القمرية، إلا أنها اختلفت في تسمياتها. حتى إن المدن البابلية كانت تختلف فيما بينها في أسماء شهورها. وأشهر هذه الأسماء:

أ ـ الأشهر البابلية:

نيسان. أيارو. سيمانو. دووزو. إيلولو. تشريتم. تشرينم. آراخَمّا. كيسليمو. تيبيتو. شاباتو. آذارو.

ب ـ أشهر العرب العاربة:

١ـ المؤتمر: الذي يأتمر بكل شيء مما تأتي به السنة.

٢ـ الناجر: من النَّجْر، وهو شدة الحر.

٣ـ الخوّان: من الخيانة.

٤ـ الصوّان: من الصيانة.

٥ـ الزباء: الداهية العظيمة. سمي بذلك لكثرة القتال فيه.

٦ـ البائد: يبيد فيه كثير من الناس، ويستعجلون فيه الثأر والغارات قبل دخول رجب.

٧ـ الأصم: يكفون فيه عن القتال، فلا يسمع فيه صوت للسلاح.

٨ـ الواغل: الداخل على شراب ولم يدعوه، لقدومه على شهر رمضان. ويكثر فيه شرب الخمرة.

٩ـ الناطل: مكيال الخمرة. سمي بذلك لإفراطهم بالشرب فيه.

١٠ـ العادل: من العدل، لأنه أقصر الشهور (ويلفظ بالذال).

١١ـ الرَّنَّة: كانت الأنعام ترنُّ فيه لقرب نحرها.

١٢ـ البُرك: سمي لبروك الإبل إذا أحضرت.

ج ـ أشهر عرب الجنوب:

١ـ لدى السبئية القديمة: ورخ ذابهي. ورخ ذا دنم. ورخ ذا نسور. ورخ ذا سحر. ورخ ذا فلس. ورخ ذا قيضن. ورخ ذا ألالت. ورخ ذا دثا. ورخ ذا عثتر. ورخ ذا موصم. ورخ ذا صربن. ورخ ذا ملت.

٢ـ لدى المعينيين: ذو أبهى. ذو أبرهن. ذو أثرت. ذو عثيرة. ذو دثا. ذو حضر. ذو طنفت. ذو نور. ذو سمع. ذو شمس. ذو سحر. ذو خرف.

د ـ أشهر ثمود:

موجب. موجر. مورد. ملزم. مصدر. وبل. موها. ذيمر. دابر. صيقل. مسيل.

هـ ـ الأشهر السريانية:

تشابه الأشهر البابلية، والبابلية هي الأصل. وكان

ترتيبهم لأشهر السنة كما يلي: تشرين أول. تشرين ثان. كانون أول. كانون ثان. شباط. آذار. نيسان. أيار. حزيران. تموز. آب. أيلول.

وقد اقتبس الآراميون كثيراً من القضايا التقويمية من التقويم الغريغوري؛ منها أنهم جعلوا بعض الشهور ثلاثين يوماً وبعضها واحداً وثلاثين. في حين أن الفرس جعلوا الأشهر الستة الأولى ثلاثين، والأشهر الستة الثانية واحداً وثلاثين، وما زالوا.

معاني الأشهر السريانية:

١ و٢ ـ تشرين: وكان الأول يسمى «تشرين قديم» والآخر «تشرين حراي». أي البدء والشروع. وتشرين الأول بدء السنة عندهم.

٣ و٤ ـ كانون: ويفيد الغرق والغرز في الأرض، ربما لكثرة أو حاله ورخاوة تربته. ولفظة «كانون» في العبرية معناها الشتاء والموقد، وهي كذلك في العربية. بينما «كانونو» في السريانية معناها الأساس والقاعدة. واسمه عند البابليين «كيسليمو».

٥ـ شباط: ويلفظ إشباط وسباط. ومعنى جذره عندهم الضرب والجلد والسوط. وما زال المعنى سائداً في السريانية والعربية. وسمي به لهبوب الرياح فيه. وخصصوه للإله «رمان» إله العاصفة والزوبعة والرعد.

٦ـ آذار: وهو إله النار. وشهر «آذر» عند الفرس معناه النار. وأصل التسمية بابلي، وكان مخصصاً للإله آشور. وكانوا يتشاءمون من هذا الإله، ويسمونه شهر «السبعة» أي الأرواح الشريرة السبعة. وكانوا يقيمون الصلوات لطردها، وسموه «أبا الآلهة» على التفاؤل. ومعنى اللفظة: المختفي أو الظلمة. عكس كلمة «إله النار. وفي العبرية Adar أو Hadar. والعامة تسمية اليوم آذار الهدار أو الغدّار.

٧ـ نيسان: وكذا كان العبريون يسمونه. وبعد السبي أسموه Aviv، والتي من معانيها الربيع والزهر والسنابل. ويقابلها في العربية «أبّ». وأصل تسمية الشهر بابلي، ومعناه: البدء والتحرك والشروع. وسبب تسميته كذلك إنه البدء المقدس للسنة الدينية.

٨ـ أيار: ويسمونه «نوار»، من النور وهو الزهر، أو من النور وهو الضياء. أصل التسمية بابلي، ولعله من النور بمعنى الأوار والأور. وهو في العبرية Ore، وكلمة Eir بمعنى التفتح والإزهار. وفي العربية إير وإيار بمعنى الهواء الحار، وريح الصبا. وهو عند السومريين شهر الثور المجنح المقدس، لأنه يقع في برج الثور. وكان يخصص لإله البشر أو للإله «إيا». ويحتفل الصائبة في مطلع هذا الشهر؛ فيشمون الورود، ويذبحون الذبائح. وهم يصومون فيه، ويقدسون موتاهم في بعض أيامه.

٩ـ حزيران: معناه بالسريانية «الحنطة»، لأنه أول موسم حصاد القمح. واللفظة آرامية لم ترد في غيرها. يقول البيروني: «في اليوم الأول عيد السنابل، وهو أنهم يجيئون بالسنابل من مزارع الحنطة، فيقرؤون عليها، ويدعون بالبركة فيها... في هذا اليوم مقام العنصرة لليهود». وهو عند البابليين شهر صنع اللبن، لعدم وجود الأحجار عندهم.

١٠ـ تموز: وهو كذلك في العبرية؛ أخذوه من السبي. والاسم بابلي الأصل، على اسم الإله «ديموزي» السومري.

١١ـ آب: ورد ذكره في «المشنا» العبري «Av» وأصله البابلي: Abo-Ubi. وأخذها اليهود بعد السبي فقالوا: «AVIV». سمي بالبابلية كذلك لأنه عدو الأرض، ويحرق ما عليها من نبات. وما زلنا نقول: آب اللهاب. ويخصونه بإله النار. ولعل معناها السامي القديم بمعنى الفاكهة والثمار؛ فالأب: النبت والكلأ، قال تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾. وفي السريانية. الغلال والمواسم.

١٢ـ أيلول: وهو كذلك في العبرية. وأصل التسمية بابلي، يقابله في العربية «ولٍّ» و«وَلْوَلَ» بمعنى: الويلُ له. وفي البابلية «وَيْ لانو»، أي: الويل لنا.

وسبب تسميته أنهم كانوا يقيمون فيه المناحات على الإله تموز.

و ـ أشهر العرب الشماليين:

ضنَّت المراجع بذكر الأسماء الشمالية القديمة؛ فهم كانوا يعدِّدونها بالأرقام، ثم أخذوا يسمونها بحسب المواسم، وتقلبات الجو، أو بحسب مواعيد رحلاتهم، أو على معتقداتهم. ثم زالت أسماؤهم بعد أن اقتبسوا أسماء البابليين مع تغيير طفيف في نطقها. ثم عادوا فعزفوا عنها، وابتكروا أسماء من اختراعهم، لأنها نبعت من عاداتهم ومعتقداتهم. وفيما يلي شرحها وذكر ما يقابلها لدى العرب العاربة:

١ـ المحرَّم: ويقابله «المؤتمر»، تحرَّم الحرب فيه سنة وتحلَّل سنة. وكان يسمى «شهر الله». كما كان يسمى «صفر الأول». وقد فرض صومه في أول سنة الهجرة، ثم نسخه صوم رمضان. ومعنى اللفظة: الحرمان والتقديس.

٢ـ صفر: ويقابله الناجر، لخلو منازلهم منهم لحرب أو سفر في هذا الشهر الحار، فتصفر مواطنهم منهم. قال ذو الرمة:

صَرى آجِنٌ يَزْوي المرءُ وجهَهُ
ولو ذاقَه الظَّمآنُ في شهرِ ناجرِ

وفي أمالي الزجاجي: «مأخوذ من النجر الذي هو شدَّة العطش». وكان شهر صفر ينعت بالخير والمظفر، على التيمُّن، لأنه من أشهر النحس.

٣ و ٤ـ شهرا ربيع: ويقابلهما «الخوان» و«الوبصان»، وهما شهران يكثر فيهما الزهر والنور، وتنزل فيهما الأمطار، وينمو العشب. وكان شهر ربيع يسمى «الشهر الشريف».

٥ و ٦ـ جمادى: ويقابلهما «الحنين» أو «الملحان». ويأتيان شتاء، فتجمد فيهما المياه. وكانوا يسمون فصل الشتاء «جمادى» للبرد الذي يقع فيه.

٧ـ رجب: ويقابله «الأصم». وسموه بذلك لتعظيمهم إياه في الجاهلية عن القتال، ولا يستحلون القتال فيه. وكانت مضر أكثر القبائل تعظيماً له، لذا قالوا له «رجب مضر».

٨ـ شعبان: ويقابله «العادل» أو «العاذل». دعي بذلك لتشعب القبائل فيه للغارة. وينعت بالمعظم، والشريف. وكان يقع صيفاً.

٩ـ رمضان: ويقابله «الناتق». كانت الحجارة ترمض فيه، أي تسخن من شدة الحر. وهو الشهر الوحيد الذي ورد ذكره في القرآن الكريم. وينعت بالمبارك والأصم، لعدم سماع صوت السلاح فيه.

١٠ـ شوال: ويقابله «الوعل»، وهو من شهور الصيف، حيث ترتفع فيه الحرارة ثم تدبر. ولهذا دعي كذلك تشبيهاً بالإبل، وهي تشيل بأذنابها شهوة للضراب، ثم تنزلها. وينعت بالمكرم. وكانوا يتشاءمون منه؛ فلا يعقدون فيه زواجاً. غير أن رسول الله ﷺ أبطل طيرتهم فيه، وفي غيره.

١١ـ ذو القعدة: ويقابله «الرنة». وكانوا يحجون فيه، ويقعدون عن الحرب. وهو آخر شهور السنة العربية في الجاهلية والإسلام. وكان معنى «حج» قديماً: رقص، ثم تطور مفهومها إلى طاف. ثم أدَّت معنى العيد، ومنه في العبرية Hag بمعنى العيد. ثم تطور مدلولها فغدا: قصد وزار.

وقد تغير مفهوم هذه الأشهر مع الزمن دليلاً على قدمها عندهم؛ فقد كانوا يسيرون فيها على القمر، ولكنهم يعاينون الشمس والطقس، فيطلقون الأسماء. وحين تغير موعد حلول الشهر من جديد اختلف مؤدَّى الأسم؛ فظلَّ اسماً على غير مُسمَّى، عدا الأشهر الحرم؛ فإنها ظلت على مؤدّاها، لأنها اعتمدت الأعراف والعادت وليس الشمس والقمر.

السنَّة والتقويم الهجري:

خلط الساميون في تقويمهم بين الشمس والقمر؛ فهم تبعوا ولادة الهلال، وتتبعوا حركات القمر لتنظيم الشهر. وهم في الوقت نفسه راقبوا أثر الشمس في

المحصول. ولهذا كان لديهم جميعاً سنتان: قمرية وشمسية. فالسنة الشمسية مسارها ٣٦٥ و٥ ساعات و٤٨ دقيقة و٤٦ ثانية. والسنة القمرية ٣٥٤ يوماً و٨ ساعات و٤٨ دقيقة. فالفرق بينهما: ١٠ أيام و٢١ ساعة و٤٨ دقيقة.

ويلفت نظرنا هذه الكسور في الرقمين، مما يدل على دقة القدماء في حساباتهم، كما يدل على وجود كبس في السنتين. فالشهر القمري عادة ٢٩ يوماً ونصف اليوم، ولهذا عدوا بعضها ثلاثين يوماً، وبعضها ٢٩. ويمكن تعديل الفارق بين السنتين بإضافة شهر طوله ٣٣ يوماً كل ثلاث سنوات. ويسمي العرب واليهود هذا الشهر «النَّسيء» أي التأخير، فتصبح السنة القمرية ٣٦٥ يوماً.

ولا بد لنا هنا من توضيح كلمة «النسيء» عند العرب قديماً لتكتمل الصورة التقويمية. فالنسيء في العربية له معنيان:

الأول: وهو الذي ورد ذكره في القرآن الكريم محرَّماً، بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ (٣٧/ التوبة: ٩). ومعناه هنا التأخير؛ فقد كانوا يؤخرون أحد الأشهر الحرام إلى شهر صفر أحياناً لحاجتهم إلى شن الغارات وطلب الثارات.

الثاني: استخدموه بمعنى «الكبس» أي الزيادة في أصل العدد. فقد كانوا يضيفون الفرق الذي يقع بين السنة الشمسية والسنة القمرية لتلافي النقص الكائن بين السنتين. وهم إما يكبسون في كل ثلاث سنين شهراً، ويسمونه النسيء أو التأخير، وإلى ذلك أشار ابن الأجدابي: «كانت العرب في الجاهلية.. تزيد في كل ثالثة من سنيها شهراً» كما كان اليونانيون والعبريون يفعلون. وبذلك كانت سنة النسيء ثلاثة عشر شهراً قمرياً، وهو أيضاً مما حرمه الله بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ﴾ (٢٦/ التوبة: ٩).

وإما أنهم يؤخرون السنة أحد عشر يوماً، حتى يدور الدور فيه إلى ثلاث وثلاثين سنة، وهكذا يعود العام لوقته.

كانت السنة شمسية والأشهر قمرية في الحضارات السامية الأولى. وكانت أمم ما بين النهرين هي التي سبقت في التقويم منذ الألف الثالث قبل الميلاد. وتبع المصريون البابليين في هذا التقويم الشمسي القمري. والبابليون هم الذين أضافوا شهراً للتعديل بين السنتين، وسموا هذا الشهر الإضافي Iti Dirik، وربما كان جذرها من «المتدارك».

ونظم اليهود تقويمهم على نسق البابليين، فاستخدموا تقويماً شمسياً وقمرياً في آن واحد؛ فالسنة شمسية، والأشهر قمرية. وأضافوا كذلك شهراً كل ثلاث سنوات، وسموا الشهر الثالث عشر «فيا دار» أي آذار الثاني. وتبدأ السنة العبرية بنضج الحبوب، وهو بداية الفصح اليهودي. وهذا يثبت أن السنة شمسية.

أما عرب الجنوب فقد شابهوا البابليين من ناحية وخالفوهم من ناحية؛ فقد كانوا يطلقون كلمة «خريف» على السنة، لأن الخريف أبرز المواسم عندهم، ولهذا غلبوا التسمية عليه. ودعي عندهم هذا التقويم «التقويم الحكومي» وُهم كانوا يجمعون فيه الضرائب. ولكنهم كانوا يولون السنة القمرية اهتماماً خاصاً، فاضطروا كذلك إلى إضافة شهر كل ثلاث سنوات، واسمه في القتبانية «ذو أبرم أخرن». واسم الشهر الثالث عشر عند الشماليين «الشهر الخالي» أي صفر.

الشهر المحرم وأول السنة الهجرية:

كان لعرب الشمال شهران باسم «المحرم»؛ الأول هو محرم الحرام، والآخر هو محرم الحلال. وشيئاً فشيئاً حل اسم «صفر» محل اسم محرم الحلال. وكان الشهر المحرم أول شهور عرب الشمال، وظل كذلك في الإسلام.

وقد كان على المسلمين، وهم ينظمون الدولة الإسلامية الجديدة، أن يفكروا بحدث جديد هام يعدونه أساس تأريخهم. ولم يجدوا حدثاً أبرز من هجرة النبي ﷺ، فاتخذوه أساساً لتأريخهم. لكن الهجرة وقعت في شهر ربيع الأول، والسنة القمرية تبدأ بالمحرم، وبينهما شهران. وكان الخليفة آنئذ عمر بن

الخطاب (رض)، فتشاور مع صحابة رسول الله ﷺ بهذا الشأن، وتقررت الهجرة باقتراح من الإمام علي عليه السلام، على أن يعدوا الهجرة بدءاً لتقويمهم، ويؤجل تأريخها شهرين لمراعاة مطلع السنة القمرية.

كان الشماليون يهتمون بالسنة القمرية أكثر من الشمسية لقلة عنايتهم بالمزروعات. يؤكده قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾، وقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، أي الهلال. ثم إن الهجرة النبوية حددت على أساس السنة القمرية، وهي التي ثبتت لدى المسلمين كافة. وغدا التقويم الهجري القمري الأساس بين الأمم المسلمة.

وكان الفرس أول الأمم المتأثرة بالتقويم الإسلامي القمري، وأرخوا به. لكنهم ظلوا يحنون إلى التقويم القمري. وفي سنة ٤٦٧هـ أمر ملكشاه السلجوقي الشاعر الفكلي عمر الخيام بتعديل التقويم؛ على أن يجعله شمسياً بدءاً من هجرة الرسول ﷺ. وهكذا انفردت الأمم الفارسية منذ ذلك الحين بالتقويم الهجري الشمسي، وما زالة عليه إلى اليوم.

واستخدم الهنود التقويم الهجري القمري إثر دخول السند (باكستان) في الإسلام بفضل السلطان محمود الغزنوي. وكذلك فعل الصينيون بفضل الأباطرة المغول المسلمين، وما زالوا.

وقبل الميلاد وقبل الهجرة كانت الأمم تؤرخ بأبرز الأحداث؛ فقد كان السومريون وجيرانهم الفرس يؤرخون ببدء سنة حكم أعظم، ملوكهم. وكان الحميريون يؤرخون من سنة تأسيس حكومتهم، وكانت سنة ١٠٥ ق.م. وكان أهل الشام وحوران يؤرخون بسنة احتلال الروم لمدينة بصرى سنة ١٠٥ ق.م. وكان عرب الشمال يؤرخون بالأحداث الجسام، وبأيام العرب، وبعام الفيل، وبيوم الفجار، وبحلف الفضول، وبيوم ذي قار. كما كانوا يؤرخون بالغزوات الكبرى، وبالنوازل، وبالأوبئة. حتى جاء الإسلام فهداهم، ووحَّد كلمتهم ووحد تقويمهم.

د. محمد ألتونجي

التقويم

ـ ٢ ـ

التقويم في اللغة: مصدر «من قوم الشيء»، أي إذا أزال ما به من اعوجاج، ويقال: تقويم البلدان، أي بيان طولها وعرضها، وتقويم الأزمان وهو مجموعة قواعد للتوفيق بين السنة المدنية ـ التي تضبط مصالح دول ونشاطاتها من مالية ودراسة ونحو ذلك ـ والسنة الاستوائية التي تتفاوت وفقاً لها الفصول السنوية من شتاء وربيع وصيف وخريف.

ويطلق اسم التقويم في علم الفلك على الكراسة التي تحتوي على جداول الأيام والأسابيع والشهور ومواعيد طلوع الشمس والقمر وغروبهما، وأوقات الصلوات وتحديد أيام الأعياد.

ويطلق التقويم على ما يعرف اليوم بالروزنامة، وهي لفظة فارسية تعني جدول الأيام ويقابلها بالافرنجية لفظة (Al- Manach)، وقد استعمل المسلمون الجداول التقويمية في بادىء الأمر بمعنى الازياج أي الحسابات الفلكية.

والتقويم هو الطريقة التي يستخدمها الإنسان لضبط الوقت، ويتكون عادة من ثلاث وحدات رقمية تمثل فترات زمنية هي اليوم والشهر والسنة.

وهناك انواع عدة للتقاويم منها:

التقويم النجمي: يرتبط التقويم النجمي بطلوع نجم معين مثل التقويم المصري القديم الذي كانت بداية السنة فيه طلوع نجم الشعري اليمانية المرتبط بفيضان نهر النيل، وكانت مدتها ٣٦٦،٢٥ يوماً أي أطول من السنة الشمسية بيوم واحد، مما سبب خللاً واضحاً في هذا التقويم، وفي عام ٢٨٤م اعتمد المصريون التقويم القبطي أو الاسكندراني الذي يعرف بهذا الاسم حتى الآن، ويوجد في الكثير من التقاويم الجدارية وطول سنته مساو للسنة الشمسية لكن بدايتها في ١١ أيلول (سبتمبر).

التقويم الشمسي

التقويم الشمسي: هذا التقويم مرتبط بدوران الأرض حول الشمس وما ينتج منه من تغير الفصول من دون أن يكون له أي ارتباط بالقمر أو اطواره، ويبلغ طول السنة الشمسية ٣٦٥.٢٤٢٢ يوماً، وقد عرف من هذا النوع تقاويم عدة منها:

التقويم الروماني القديم: وقد اختاره الرومان بديلاً للتقويم القمري في السنة التي أسسوا فيها مدينة روما عام ٧٥٣ ق.م. ولكنه لم يكن شمسياً ولا قمرياً خالصاً آنذاك. وكان طول السنة فيه (٣٠٤) أيام موزعة على عشرة اشهر أولها آذار (مارس) وآخرها كانون الأول (ديسمبر)، وبعد ذلك بحوالي خمسين عاماً أمر حاكم روما الثاني باضافة شهري كانون الثاني (يناير) وشباط (فبراير) الى الأشهر العشرة لتصبح شهورها اثني عشر شهراً، وعدد ايامها قريباً جداً من ايام السنة القمرية، ولكن شهر شباط كان موقعه بين كانون الأول والثاني لأكثر من مائتي عام الى أن اعيد ترتيب الشهور مرة أخرى، وأصبح شهر كانون الثاني قبل شباط، ولكن أول شهور السنة في التقويم الروماني كان شهر آذار.

التقويم اليولياني وينسب الى يوليوس قيصر الذي حكم روما عام ٥٣ق.م. وفيه ابتدأت السنة بشهر كانون الثاني وتحول الى تقويم شمسي خالص، وأعيد التوافق بين السنة المدنية والفصول السنوية بزيادة ايام العام ٤٦ ق.م. من أجل تسوية المتراكم من الأيام الزائدة حتى بلغ عدد ايام ذلك العام ٤٤٥ يوماً، وتكريماً لذلك الامبراطور سمي الشهر السابع كونتيلس باسم تموز (يوليو) كما سمي ـ لاحقاً ـ الشهر الثامن (سكستيلس) آب (اغسطس) تكريماً للقيصر اغسطس.

التقويم الغريغوري: وهو التقويم العالمي المعتمد حالياً (الميلادي)، وقد سمي بهذا الاسم نسبة الى البابا غريغوريوس الثالث عشر، وقد جاء معدلاً للتقويم اليولياني بعد أن لوحظ ان الاعتدال الربيعي الحقيقي يقع في الحادي عشر من شهر آذار بدلاً من الحادي والعشرين منه، وقد بدأ العمل بهذا التقويم عام ١٥٨٢م. ويسمى احياناً بالتقويم الغربي تمييزاً له عن التقويم اليولياني (الشرقي) الذي ما زال مستعملاً حتى الآن من قبل بعض المذاهب المسيحية الشرقية «الارثوذكسية»، وحالياً يسبق التقويم الغريغوري التقويم اليولياني، بثلاثة عشر يوماً.

السرياني ـ السوري

التقويم السرياني ـ السوري القديم (تقويم الاسكندر): وتعود بدايته الى عام ٣١٢ ق.م. وتتكون سنته من ٣٦٥ يوماً، وهو مطابق ـ الى حد بعيد ـ للتقويم الغريغوري، الا أن أول اشهر السنة فيه هو تشرين الأول (اكتوبر)، كما تختلف اسماء الشهور فيه عن الغريغوري: تشرين الأول (اكتوبر)، تشرين الثاني (نوفمبر)، كانون الأول (ديسمبر)، كانون الثاني (يناير)، شباط (فبراير)، آذار (مارس) نيسان (ابريل)، ايار (مايو)، حزيران (يونيو)، تموز (يوليو)، وقد عدل عن استعمال هذا التقويم حالياً في سوريا الى التقويم الغريغوري، مع الاحتفاظ باسماء الشهور القديمة حيث تبدأ السنة بكانون الثاني الذي يقابل يناير.

التقويم الفارسي: وتعود بدايته الى سنة ٦٣٢ يوليانية، وتتكون السنة فيه من ١٢ شهراً طول كل منها ٣٠ يوماً يضاف اليها خمسة أيام في نهاية الشهر الثامن كطريقة للمحافظة على موافقتها لفصول السنة.

التقويم الجلالي: وينسب الى السلطان السلجوقي جلال الدين شاه سلطان خراسان الذي أمر باعداده سنة ٤٦٨هـ. وهو تقويم شمسي إسلامي وضعه ثمانية من الفلكيين المسلمين يرأسهم الفلكي الشاعر عمر الخيام، وكان لا يقل عن دقة التقويم الغريغوري مع انه سبقه الى الظهور بأكثر من ٥٠٠ سنة، ومازال مستخدماً حتى اليوم في افغانستان، وكان يستخدم في إيران حتى عام ١٩٧٩ حيث استبدل بالتقويم الهجري، وقد حدد الأول من برج الميزان بداية لهذا التقويم.

التقويم الصيني وظهر قبل الميلاد بحوالي اربعمائة

سنة، وكان الصينيون أول من اعتبر السنة ٣٦٥،٢٥ يوماً، وقد استمر العمل بهذا التقويم حتى عام ١٨٧٢ حيث عدل عنه الى التقويم الغريغوري.

التقويم الفرنسي: اعتمد في فرنسا عام ١٧٨٣م تقويم يبدأ مع الاعتدال الخريفي في ٢١ ايلول ويتكون من اثني عشر شهراً طول كل منها ثلاثون يوماً ولكنه الغي بعد اثني عشر عاماً فقط من تطبيقه.

التقويم القمري: يرتبط هذا التقويم بالدورة الاقترانية للقمر حول الأرض، وهو ما يسمى بالشهر القمري الذي تبلغ مدته ٢٩،٥٣ يوماً أي انه أقل من عدد أيام السنة الشمسية بـ ١٠،٨٨ ايام، كما ان هذا التقويم لا يرتبط اطلاقاً بحركة الأرض حول الشمس وما ينشأ عنها من تغيرات فصلية ونحو ذلك.

ومن ذلك، التقويم الرسمي للمملكة العربية السعودية (ام القرى)، وهو تقويم هجري قمري يبدأ بشهر محرم الذي يقال انه سمي بهذا الاسم لأنه أحد الأشهر الحرم، ثم صفر الذي سمي بهذا الاسم لأن الديار تصفر فيه وتخلو من اهلها الذين خرجوا للقتال بعد انقضاء الأشهر الحرم، ثم ربيع الأول وربيع الآخر اللذين صادف وقوعهما في فصل الربيع عند تسمية هذه الشهور ثم جمادي الأولى وجمادي الآخرة الذي صادف وقوعهما في فصل الشتاء حيث تجمد الماء، ثم رجب الذي سمي بهذا الاسم تعظيماً له كأحد الأشهر الحرم، ثم شعبان الذي سمي بهذا الاسم لتشعب القبائل فيه بعد قعودهم عن ذلك في الشهر السابق، ثم رمضان الذي اشتق اسمه من الرمضاء حيث صادف وقوعه في وقت اشتداد الحرارة عند تسميته، ثم شوال الذي صادف وقوعه وقت تشويل النياق أي رفع اذيالها طلباً للتلقيح، ثم ذو القعدة من القعود عن القتال لأنه احد الأشهر الحرم، واخيراً ذو الحجة من الحج الى الكعبة المشرفة.

التقاويم التوفيقية: اخذت بعض الأمم بتصميم تقاويم خاصة بها تكون مرتبطة بحركة الشمس وحركة القمر في آن واحد، فالسنة شمسية والأشهر قمرية، وذلك بالتوفيق بين السنين الشمسية والسنين القمرية، ومن ذلك:

التقويم الاغريقي: اعتمد الاغريق في بادىء الأمر على التقويم القمري، وبعد ان اكتشفوا تغيرات المواعيد عبر السنين بسبب الفارق بين السنتين الشمسية والقمرية، لجأوا إلى استخدام نظام كبس خاص بهم، وذلك بتطبيق الدورة التي اقترحها الفلكي الاغريقي ميتون، والمسماة Metonic والتي ما زالت مستعملة في بعض التقاويم الدينية حتى الآن، وتتضمن دورة ميتون هذه ـ البالغ طولها ١٩ سنة شمسية ـ ٢٣٥ شهراً قمرياً، حيث تحقق هذه الدورة تتابعاً دورياً لظهور الهلال القمري ومراحله الأخرى كل ١٩ سنة شمسية وقد بدأ العمل بهذا التقويم سنة ٤٣٢ ق.م.

التقويم البابلي: تعد شعوب ما بين النهرين من الشعوب المتقدمة في المعرفة الفلكية، فقد توصلوا الى معرفة البروج الاثني عشر وقاسوا ساعات النهار بالمزاول وساعات الليل بالساعات المائية، وقسموا السنة إلى اثني عشر شهراً قمرياً. اخذ بهذا التقويم السومريون ثم البابليون من بعدهم، ولايجاد علاقة هذه السنة القمرية مع التغيرات الفصلية المناخية على مدار السنة وما يتعلق بهذه التغيرات من اعمال، عمد البابليون ايضاً إلى الكبس، باضافة تسعين يوماً الى كل ثماني سنوات قمرية، ثم تحولوا عن ذلك الى النظام الاغريقي في الكبس وهو تطبيق دورة ميتون التي سبق ذكرها.

التقويم العبري: اتخذ العبرانيون تقويماً شمسياً قمرياً في آن واحد، ويبدو انه مقتبس من التقويم البابلي الذي عرفوه اثناء فترة السبي (سبي اليهود الى بابل)، وقد اتى التقويم العبري لاحقاً للتقويم الاغريقي والبابلي، وللتوفيق بين الأشهر القمرية وفصول السنة لجأوا الى نظام الكبس ايضاً، وذلك باضافة شهر كامل الى كل ثلاث سنوات لتصبح السنة الثالثة ذات ثلاثة عشر شهراً بدلاً من اثني عشر شهراً بتكرار الشهر

السادس (آذار) مرتين، ويسمى الشهران بآذار الأول وآذار الثاني، وتعود بداية التقويم العبري إلى سنة ٣٧٦١ ق.م. التي يعتقد العبرانيون ـ خطأ ـ انها تاريخ بدء الخليقة، وبصورة عامة فان السنة العبرية لا يمكن ان تبدأ بأي من الأيام الثلاثة التالية: الأحد، الأربعاء، الجمعة، فإذا صادفت بداية السنة أحد هذه الأيام عمدوا الى تأجيل بداية السنة الى اليوم التالي.

ومن أجل اكتمال دور التقويم في حياتنا فإنه يجب أن يتوافر مفهومان وبشكل متوافق احدهما مدني، الغرض منه تنظيم شؤون حياة الناس ونشاطاتهم، والثاني فلكي، يرتبط بظواهر فلكية بحتة، وعلى رغم المحاولات التاريخية للتوفيق بين المفهومين، مازالت معظم التقاويم تعاني من بعض المشكلات التي ترجع بشكل رئيس إلى الوحدات الطبيعية الرئيسة للتقويم، وهي ـ اليوم والشهر والسنة ـ ليست وحدات بسيطة وتامة بل هي أجزاء غير تامة من بعضها، فالسنة ليست اثني عشر شهراً تاماً وثابتاً، والشهر ليس ثلاثون يوماً تاماً وثابتاً، ولهذا فإضافة الى التقاويم التوفيقية السابقة ظهرت بعض المحاولات الإصلاحية لاعداد بعض التقاويم التي تتفق أيامها وأسابيعها مع شهورها وسنينها توافقاً حسابياً إجرائياً وليس فلكياً بالطبع.

العربي ـ الإسلامي

وكان العرب في شمال الجزيرة العربية ـ قبل الإسلام ـ يستعملون التقويم القمري، أما عرب الجنوب من معينيين وسبئيين فكانوا يستعملون التقويم الشمسي إلا أنهم لم يستعملوا تقويماً خاصاً بهم ذا بداية محدودة يقيسون بها ما مضى من السنين، ولكنهم أرخوا لاحداثهم بحوادث تاريخية بارزة، مثل: بناء الكعبة المشرفة من قبل إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام سنة ١٨٥٥ق.م وانهيار سد مأرب في اليمن سنة ١٢٠ ق.م. وعام الفيل الذي ولد فيه الرسول الكريم ﷺ، وكان ذلك عام ٥٧١ تقريباً، وإعادة بناء الكعبة عام ٦٠٥م، أي قبل البعثة بخمس سنوات.

ولم تكن لدى العرب أشهر موحدة، فقد استعملوا خمس سلاسل للأشهر القمرية خلال العصور التي سبقت ظهور الإسلام، منها السلسلة المعروفة حالياً، (محرم، صفر، ربيع الأول...) التي أرجع البيروني ظهورها إلى سنة ٤١٢م إلى جانب السلسلة الشمسية التي كانت أشهرها اثني عشر شهراً متطابقة مع الأبراج الفلكية، وليس معروفاً ما إذا كانت هذه السلاسل قد استخدمت في فترات زمنية متلاحقة، أم انها استخدمت في فترة واحدة من قبل اقوام مختلفة، وقد تعارف العرب على جعل أربعة من شهورهم حرماً، أي يحرمون القتال فيها تماماً، وهي المحرم ورجب وذي القعدة وذي الحجة إلا أنهم كانوا يتحايلون على هذه الأشهر إذا أرادوا غارة أو نحوها بالنسيء، وهو تأجيل بعض الأشهر الحرم عن وقتها وإعلان ذلك التأجيل من قبل النساة أو القلامس ـ جمع قلمس وهو البحر الزاخر ـ أثناء اجتماع الناس للحج ليكونوا على علم به.

قال تعالى: (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض) وقال جل شأنه: (وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً ذلك تقدير العزيز العليم)، انطلاقاً من هذا التوجيه الإلهي استمر المسلمون باستخدام الأشهر القمرية الاثني عشر، ولكنهم ظلوا يؤرخون بعام الفيل بداية لتأريخهم إلى أن حدثت الهجرة النبوية الى المدينة المنورة، فقد ترك المسلمون ذلك يناسب أهم الأحداث التي حدثت خلالها، فسموا السنة الأولى بسنة الإذن (أي الإذن بالهجرة) والسنة الثانية بسنة الأمر (أي الأمر بالقتال) والثالثة بسنة التمحيص، والرابعة الترفئة، والخامسة بسنة الزلزال، وهكذا حتى السنة العاشرة التي اسموها بسنة الوداع. وتأسس التقويم الهجري في السنة السابعة عشرة للهجرة حيث اتفق المسلمون على البدء بالسنة التي هاجر فيها الرسول ﷺ لأنها تمثل حدثاً مهماً في تاريخ الدولة الإسلامية، وجعلوا شهراً المحرم أول شهورها كما كانت عليه الحال عند العرب قبل الإسلام، أما هجرة السلام فقد حدثت في يوم الاثنين

الثامن من ربيع الأول، فالتقويم الهجري قمري بحت إلا ان تحديد أوقات الحر والبرد والأمطار والزرع ونحو ذلك، يتم بواسطة معرفة البروج ومنازل القمر التي ترتبط بدورها بحركة الشمس.

وكان تحديد أوائل الشهور القمري قديماً يتم من طريق الرؤية البصرية للهلال بعد غروب الشمس، وكان هذا الأسلوب أوائل الشهور القمرية، وقد أكد على هذا الرسول ﷺ حين قال: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته».

وبعد أن أخذت الأمة الإسلامية بأسباب العلم والحضارة، وظهر فيها عدد من العلماء الفلكيين على مر العصور الإسلامية. واهتموا بالهلال وحساب دورته وأوقات رؤيته وألفوا في هذا مؤلفات كثيرة وبعد اطلاع سريع على فهارس الكتب الفلكية في المتاحف والمكتبات العالمية وجد ما يقارب الخمسين مصدراً مختصاً بالتقويم القمري يختلف نوعها بين كتاب ورسالة كتبها علماء عاشوا في ما بين القرنين الثالث والعاشر الهجريين، وقل أن يخلو جزء من أجزاء الوطن الإسلامي من وجود علم أو علماء اهتموا بهذا الجانب كانت حصيلة اعمالهم وجهودهم الرياضية والحسابية ما وصل إلينا من طرق وأساليب لتحديد مواعيد الاقترانات والاستقبالات لأي شهر من الشهور القمرية، ومعرفة أوائل السنين الهجرية من أيام الأسبوع، وتحديد اليوم الأول من جميع أشهر السنة القمرية بمعرفة اليوم الأول من شهر المحرم، بطرق حسابية وباستعمال ما يعرف بالحساب الأبجدي (حساب الجمل) وغيره، وهو أسلوب يتم فيه إعطاء الحروف الأبجدية قيماً عددية تعالج بطريقة خاصة ثم تستنتج منها أوائل الشهور، ونحو ذلك.

ومن ذلك توصلوا إلى قاعدة لتحديد أوائل الشهور من أيام الأسبوع، حيث حدد اليوم الذي يدخل فيه محرم، فشوال يدخل بذلك اليوم، وجمادى الآخرة وذو القعدة باليوم التالي له، وصفر ورجب بثالثة، وربيع الأول وذي الحجة برابعه، وشعبان بخامسه، وربيع الآخرة، ورمضان بسادسه، وجمادى الأولى بسابعه، وكانت في وقتها إنجازاً عظيماً[1].

ومن المؤسف أن الحساب الفلكي لم يكن في أي عصر من عصور النهضة الإسلامية أسوأ حالاً مما هو عليه الآن، ومع أن هناك الكثير من المحاولات للفلكيين المسلمين، ما زال الحساب مرفوضاً من قبل كثير من الجهات التشريعية في بعض البلاد الإسلامية، على رغم تدعيم هذا الحساب بالوسائل الحديثة والدقيقة من حسابات آلية وبرامج حاسوبية ونحو ذلك، وأصبح الاعتماد بهذا الأمر على ادعاءات باطلة لا تستند إلى أي أساس علمي أو معرفي، ونتجت منها أخطاء واضحة في تحديد بعض أوائل الشهور القمرية.

شاكر أبو طالب

(١) لجأ الفاطميون الى الفلك والحساب فعملوا تقويماً قمرياً يحسبون بمقتضاه سير القمر ويقدرون منازله حتى يعرفوا ان هلال رمضان قد أهل حقاً، فجعلوا الشهور العربية شهراً تاماً والتالي له ناقصاً دائماً، وبذلك اصبح شعبان ناقصاً دائماً ورمضان تاماً دائماً. ومن هذا التقويم الدقيق عرفوا متى يبدأ رمضان ومتى ينتهي دون الرجوع إلى رؤية الهلال رؤية نظر، بل جعلوا قول النبي الكريم: صوموا لرؤيته وافطر لرؤيته، انها رؤية استبصار لا رؤية إبصار.

فرصدوا حركات الاجرام السماوية ليعرفوا مبدأ الشهر على حساب ان السنة القمرية ثلاث مئة وأربعة وخمسون يوماً وخمس يوم وسدس يوم. وان ستة أشهر من السنة تامة وستة أشهر ناقصة وان كل ناقص منها يتلوه تام. ولشدة الدقة في هذا التقويم اضطروا الى استخدام عدد كبير من علماء الفلك والتنجيم والحساب والمهندسين وغيرهم من الفلاسفة الذين اقاموا المراصد والزيجات.

وحدث ان غم الهلال في أول رمضان فلم يره الناس رؤية بصر، ولكن المصريين صاموا على حسب رؤية الاستبصار والعلم بدورة الفلك